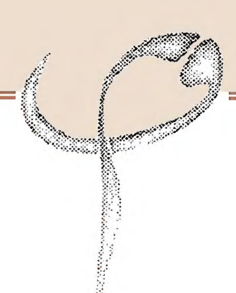


لزوميات المقال

قصيد بارمنيدس

إلى ينابيع الفلسفة

نقله من الإغريقية القديمة وقدّم له

يوسف الصّدّيق

مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمنيدي

الجنوب للنشر

تونس

سلسلة يديرها

يوسف الصديق

قصيد بارمنيدس

إلى ينابيع الفلسفة

قصيد بارمنيدس

نقله من الإغريقية القديمة وقدّم له
يوسف الصّدّيق

مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمنيدي

دار الجنوب للنشر - تونس

SUD EDITIONS
79 نهج فلسطين - 1002 تونس
الهاتف: 785.179 - 782.991
ISBN: 9973-703-58-8

التقديم

"...وحتّى تقوم اللّغة بصرف الأسماء على كلّ ما ينتشر في الوجود، لا بدّ أن يُعثر على الكلمة المتفرّدة، على الكلمة الوحيدة [...] إذ أنّ الوجود يتحدّث في كلّ مكان، وفي كلّ لحظة ومن خلال كلّ لغة. وليس العُسر في أن نعثر في الذّهن، على الكلمة التي تتوافق والوجود وإنما العُسر في شدّ هذه الكلمة إلى إنضباطِ تفكيرٍ حقيقي."

مارتن هايدغر (شعاب...)

تأتي هذه السلسلة إلى مكتبة القارئ العربي حاملة إشارة واضحة إلى "سجين" معرّة النعمان، أبي العلاء، المُغْلَم اللُّغز في تراثنا. فوراء "جدّية" التّسمية التي اختارها لأنضج دواوينه "**لزوم ما لا يلزم**"، تصل إلى مسامع من استأنس بهذه الشخصية، نبرات ضحكة خافتة يكاد شاعر الفلاسفة يكتّمها وقد أثاقلت عليه وحوله عوابس الأمور والصُّروف: ألا ترى أنّه ألزم نفسه ونفى في ذات الوقت "ضرورة" هذا اللّزوم على غيره ممّن لا يتحمّل مثله عناء تطويع اللّغة وتليين حجارتها حتّى ينفذ إليها الفكر ويفجّر فيها المنابع والعيون؟

إنّ هذه السلسلة تتطلّع إلى تخليص الناشر والكاتب والقارئ معاً من الوقوع في لائحة من استحقّ أن تلاحقه ضحكات صاحب "الغفران" إذ أنّ "لزوميات المقال" التي ستُعنى باستضافة الفكر العالمي الحديث، في الفلسفة وعلوم الإنسان خاصّة، داخل النصيّة العربية، ستكون سعياً إلى مطمح لن يمكث في الأرض لينفع النّاس إلاّ إذا قاسَمَنَاهُ القارئ وأبقى على وفائه ويقظته في التفاعل معه والإنفعال به، إعتباراً أنّ الكتابة والنّشر لا يكونان حدثاً بدون إرادة القارئ وفعله، فهو الذي يؤرّخ لولادة الكتاب (أو لموته!) وهو الذي يستدرجه إلى مقاطع إلتحامه مع مواكب المعاصرة أو ينفيه إلى جُفاء الضّحالة والإسفاف إذا هو لم يسترجع خلاله ومنه أصداء قلقه وشواغله ونبض همومه.

ومن أولى مسؤوليات القارئ والكاتب والناشر اليوم - وهم المستبدلون لمواقعهم في عملية واحدة داخل عالم الكتاب - تبقى في التمسّك برفضهم البّناء لحالة التهافت التي تعيشها ثقافتنا في مواقع التفكير المنظّم القادر، أوّلا، على القراءة في هذا التهافت نفسه ثمّ، وفي مرحلة ثانية أو في ذات الحين، الخروج بهذا الرفض إلى رفضه هو وإثبات الذّات في ولادة جديدة لا بدّ منها.

ومن ظواهر هذا التهافت، وهي كثيرة، متداخلة، المفارقة المشلّة بين نصوص هويّتنا التي نمتلكها ولم نعد نعيشها ونصوص حداثة أخرى نعيشها ولا نستطيع امتلاكها. فمنذ بداية القرن التاسع عشر - إن لم نقل منذ اندلاع الثورة الفرنسية واستقلال أمريكا الشمالية - ظلّت حوريات بحر الثقافة الأوروبية والغربية تستهوينا، ولا تترك لنا سوى مُرّ الإختيارين: أن نشدّ أنفسنا إلى صواري التقوقع والإنعزال عن العالم أو أن نصير إليها فنبقى عند عبوديتها، لانعدام الجاذبيّة في فضاء ضفّتنا المهجورة أو لاستحالة العودة في غياب الجسور.

وإنْ نجح النصّ الشعري العربي خاصّة والنصّ الأدبي عامّة - المسرح والرّواية والقصة - في رتق الشعاب وتخطيط الممرّات التي تتخطّى إلى الحداثة وتؤوب منها دون أنْ يمتصّها الإغتراب ودون أن تُسلب الإعتزاز بانتمائها، فلأنّ اللّغة الأدبية تحمل جسورها معها أو هي جسر في ذاتها لا يرسم أفق الدائرة وإنّما يُحدث شوق الإتّساع في الدائرة الإنسانية المشتركة بين كلّ المبدعين. إلاّ أن النصّ النظري العربي بقي خارج الثّورات المعرفية الكبرى يلفّق منها أنسجة واهية تارة أو يستورد "المعلبات" تارة أخرى، لاهثاً وراء تقليعات المفكرين الجدد والعناوين الغربية والمدارس والتيّارات، تاركاً لغة الخطاب معزولة عن النَّفَس النظري الكوني ذلك الذي نسينا تجديده وتهوئته منذ إختفاء روّاد الترجمة ومناراتها كإسحاق بن حنين وأبي بشر متّى بن يونس وثابت بن قرّة وزيد بن عديّ.

أملنا أن تساهم "لزوميات المقال" - ما استطاعت - في إخصاب لغة الخطاب النظري وفي الخروج بالفكر العربي إلى فَلَقٍ صبحه منساباً في إتّجاه التحديث والتنوير والعودة من غربة الذّات.

محمد المصمودي **يوسف الصدّيق**

الإهداء

إلى محمود المسعدي، إذ الأعمال بالنيّات ولكلّ امرء ما نوى، وإني نويت تثبيت هذا الإهداء إليه في اللحظة التي قرأت فيها، وأنا أتدارس الفلسفة والقرآن، هذه السطور من تفسير القرطبي:

"الزمخشري: وإن قلتَ ما وجه قراءة من قرأ، إنّما يخشى اللهُ من عباده العلماءَ، بالنصب وهو عمر بن عبد العزيز، ويحكي عن أبي حنيفة؟ قلتُ: الخشية في هذه القراءة استعارة ، والمعنى إنما يُجلهم ويعظمُهم كما يُجلُّ المهيبَ المخشيَّ من الرجال بين الناس، من بين جميع عباده". (**القرطبي** تفسير سورة **فاطر**، الجزء 14، ص 44؛ دار الكتاب العربي، د.ت.)

يوسف

يـونـان وإضـاءة بارميندس

قـول الـحـكـمـة ونـحـن

يقول [بارمنيدس] إنّ الميت لا يشعر بالنّورِ ولا بالدّفء ولا بالصّوت لأنّ النار قد تركته. إلاّ أنه يشعر بالبرد وبالسكون وبالظّلمة"

عن ثيوفراستس[1]

... ومن الأرض ما قد أصبح بَراحاً فنُسلِمَهُ للنّار لتأكل الحياة فيه كلّها على السّطح، وتطهِّرَه وتزكّيه فيبقى عراءً حتّى تأتيَه الرّياحُ دَرُوجاً فتُذهب عنه موات الرّماد وتبْشرُ الأرض من جديد وتستعيد النمى والخير.

هكذا تظهر لنا أرض الفكر تحت أقدام عرب اليوم.

وهكذا تترآى لنا من بعيد –ونحن نحقّق النظر في مسطور القرآن الحكيم– أرض الفكر في مغيب يوم فاصل، فَيْنَةَ صمت رزين، قبل أن تنزل أولى قواصف الكَلِمِ على محمّد بن عبد الله، خاتم الشهيدين: "إقرأ" .

فلنقرأ. سمعاً وطاعةً، ثمّ بحثاً تحت غَبرَةَ الأرض الهابية، عن معنى الإنسان الذي تلقّى على لسان الحقّ هذا الأمر الأشرف، عسانا نستسقي لأرض الفكر دِيَمَ المُعصرات.

ولنقرأ قبل كلّ شيء في أنّ الأمر بالقراءة في الآيات الخمس الفاتحات –من سورة العلق– لم يُسيّج لنا مرابع القراءة بل فسّح لنا فيها البصر على مداءات تنفذ من طبقات السماء والأرض.

1- ثيوفراستس، في الحسّ، تحقيق ديالز. أ-46

ولنقرأ في عهودنا الخوالي ومتوننا المرهقة التي أنهكناها متحاً وارتضاعا.

ولنقرأ في ما كان من أمر الفكر وأرضه منّا قبل أن ترتعج فيها بروق التنزيل وتأتي على شعثها مشاعل البيان: أَوَ هَلْ كانت حقّاً صحصحاً بلقعاً لا تنبت إلاّ **الجاهليّة** صلفاً وطلماً وغيّاً؟

لئن كان ذلك كذلك فإنّا لنأتي خُلفاً مبيناً، إذ كيف يفهم المؤمنون الذين هم عن عقولهم ساهون الحديث النبويّ القائل - والعهدة على البخاري - **إن أكرم الناس بعد الإسلام أكرمهم قبله، إذا تفقّهوا**، أي إذا علموا و أعملوا الفكر على مقتضى صائب النظر؟ وكيف نفهم أن يكون في وقت محمّد، عليه سلام الحقّ - وهذا في صريح القرآن - ملأٌ وندوة وإيلاف وتنصّر وتهوّد وصبوٌ وأخلاف، إلا أن يكون الفكر قد طرق كلّ الشعاب وضرب فيها كلّ مضرب واستأنس عندها وخطّ فيها المذاهب وأقام بها المعالم ومد إليها المراجع؟

لعل "الحريق" المبارك الذي جاء على أرض ما سمّيَ جاهلية قد سوّى في التّلف ما بين النّوْر والغضا وما بين الشطأ واليبيس وما بين الباسق والسّحوق، فكان إن أتمّ القول القرآني انسيابه إلى رَحم الأرض فيقَنَ وتمكّن ماكثا في بكارة الذاكرة الجديدة، ولربّما أخرج نبتاً أتى عليه حريقٌ ثان -أشعله الناس هذه المرّة- ذلك الذي اندلع نع الفتنة التي قامت مباشرة إثر تثبيت النصّ القرآنيّ على مستقرّ الكتابة، وما أن قُتل الصحابي الراشد الذي نُسب إليه عملُ المصحف العثمانيّ.

بين الحوض الذي حفظ خالصا القول القرآني في الذاكرة وبين منازل الفكر النظريّ "الدنيويّ" ظلت قيعةٌ من نسيان، تمتدّ حتى زمن آخر وريث لملك بني مروان بن أميّة، ثمّ ضاقت وتقلّصت حتى لأن الفكر كاد أن يرد الحوض الكريم وأوشك أن يجبل منه، في عصر البصري وابن عطاء وابي عبيدة وابن المقفّع والفرّاء، وغيرهم كثيرٌ ممّن حاول رتق الفصل ووصل الزمن في آنه بخطّ الأصول الذي لا فكر بدونه.

ثمّ اتسعت قيعة النسيان من جديد بعد ردّة العقل ومع انتهاء مغامرة المعتزلة. فلم يعد المؤرّخ أو الإخباريّ يرينا خلال سرابها سوى أطيافٍ من "الزنادقة" و"الملحدين" وأهل أهواء وأولي غُلوّ، حتّى عبر بعض الفلاسفة الضباب وقد هزّلتهم

– حين قدرت عليهم – أقلام المصنّفين أو عزلتهم عن سُبل اللقاء بالبُعد الإنسانيّ الأرحب في القول القرآنيّ ومدّه إلى تواصله مع لوامع الفكر من قبله[2].

ولكن ما الذي كان على فكر العرب أن ينسى؟

بل كيف يمكن لهذا السؤال أن يأتي إلى الطرح، إذ أنّى لفكرٍ ناسٍ أن يسأل عما فَقَدَ وعمّا يكون قد نسيَه؟

بقينا نجالد هذا السؤال لا نستعجل له الجواب حتّى نطرحه الطرح الأوفى. واخترنا أن نتّجه دون وسيط إلى حَرَم القول القرآني فسكنّاه طوال سنيّ بحث عسير ورابطنا في حماه المضيء لا نقبل أن تخرجنا منه فُنون التفسير ومتونه – الذي طالعناه لنأمن غوايته – ولا مُختلِفُ الأحاديث والأخبار المتقدمة وما ظلّ يلقّن منها إلى يوم البشر هذا. وساعدنا في هذا الإباء الفكريّ مراسنا مع الفلسفة علماً ومسلكاً في التدبّر، فزادنا قربنا من القول القرآنيّ إيماناً بأنّ كلّ فلسفة أسّاسة قد حلّت في موروث الإنسان الحيّ ولا يمكن أن يأتي قولٌ حكيم في منزلة القرآن العالية لينسيها وينسخها بل ليختم عليها بخاتم التّصديق وليؤكد طبعها في التأسيس المستمرّ.

بيّنا في عمل آخر[3] أنّ القول القرآني حين جاء فأشعل أرض الفكر من قبله ومن حوله قد حفظ حُذُل شجرٍ طيّب ثبت أصله وباركته قبل رسالة محمّد مشكاة الحقّ[4]، وهو الشجر الذي أينع، فدانت قطوفه إلى أرض العرب حتما، في بلاد يونان، حيث أحكم الفكر استقدامه الروافد الرّاوية من مصر واليمن وبلاد النخل – فينيقيا – ومن أرض ما بين النّهرين. وأرينا في هذا العمل أن نسيان هذه الحقيقة التي تشهد

2- ضيق المجال لا يسمح بتحليل هذه النقطة. ولنفهم وطأة النسيان في الفكر العربي نسوق هذه الملاحظة لأحد كبار المختصين في فلسفة ابن رشد، ليون غوتييه: "ما أن كتب مصنف [ابن رشد] الثلاثي في ما بين الشريعة والحكمة من اتصال حتى سقط في مهاوي النسيان و لم يعد له ذكرٌ البتّة" إلى أن عثر عليه، سنة 1859 م. ج. مولر ونشره في نصه العربي"، **ابن رشد** ص 266.

3- **عمل القول القرآني** (بالفرنسية Le travail du coranique)، المعهد الأعلى للبحوث في العلوم الإجتماعية، باريس (EHESS)، جوان 1995.

4- لسنا أوّل من تحدّث هكذا فالشهرستاني يؤكّد أن فيثاغورس أخذ علمه "من مشكاة النبوّة"، وكان ابن رشد يكتب: "سبحان الذي اصطفى [أرسطو] من بين جميع البشر في مجال الكمال الإنساني"، راجع: **مصادر الفلسفة العربيّة**، ب دوهيم، نقله عن الفرنسية أبو يعرب المرزوقي، ص 13، نشر بيت الحكمة، قرطاج – تونس، 1989.

للقرآن بأصالة إعجازه أكثر من كلّ الدلائل، هو النسيان الذي أصاب الفكـر العربـيّ بيوم عقيم فجعله يختزل كسولاً المسافة المضنية ما بين الإيمـان والعقـل، فيعجّز العقـل بأمن التسليم العجول أو يُسمن الإيمان بأورام الظنّ.

وإنّ لنا في بارمينيدس الذي نقدّم لقصيده لمثلٌ واضح الدّلالة لما أغرقه النسيان من معالم يونانيّة كانت للعرب ولا ريب متردِّداً قرونا سحيقة قبل الإسلام، إذ نقرأ في **تغييبه المتعمّد** عند جميع الإخباريين والمصنّفين القدامى ، ولا استثناء، **الحجّة على حضوره** – بشكل ما، لا يقدر احدٌ على تحديده الآن – قبل أن يمتدّ سراب القيعة بين القول القرآنيّ ونحن. ففي أكبر موسوعة أرّخت للمذاهب صغيرها وخطيرها، صحيحها ومنحولها، عربيّها وأعجميّها، أي **كتاب الملل والنّحل** للشهرستاني، يعرض المصنّف الإمام بإسهاب ودقّة وعِرف أراء كلّ من تالس وأناكساغورس وأناكسمنس وأنبذقلس وفيثاغورس وزينون[5]، ويسدل الصمت الثقيل على من كان لهؤلاء مريداً ملازماً، أو معاصراً منافساً، أو استاذا ومرجعا.

غياب بليغٌ أم تغييبٌ يُحدّثُ خبَره أكثر ممّا يكتم سكوتُه إذ يلوّح لنا بأمر كلّ التغييبات الأخرى التي صادرت النصوص والأسماء وطمست المراجع والسّبل وكفّنت الأراء بـ "الردود" المتشيّعة والمناظرات "المسرحة"[6] فجعلت من العرب أهل الحضارة الوحيدين في العالم – ولا شكّ – الذين لا يملكون مدوّناً فكريّاً "دنيويّاً" واحداً على مدى قرن كامل، ذلك الفاصل ما بين ختم الرسالة واستقرار المُلك لبني العبّاس، في حينٍ سادوا فيه كلّ مدائن العلم والكتابة في الكون المعروف.

إنّ مهمة كل باحث لا يرضى بالطاعة إلاّ للحقّ وحده ولا يعوذُ إلاّ به من الرجس الذي جعله القول القرآني "على الذين لا يعقلون"[7]، قد أصبحت في العمل

5- راجع: **كتاب الملل والنّحل** لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني على حاشية **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لابن حزم، المجلد الأول، ج 2 ص 159 وما تلاها. دار المعرفة، بيروت، 1983.

6- كتلك المناظرة بين السيرافي وابي بشر، بين حزب "العربيّة" وبين حزب "اليونانية" والتي رواها قلم التوحيدي وبناها صُنعة في الحوار السفسطائي. (**الامتاع والمؤانسة، الليلة السابعة**)

7- سورة يونس، الآية 100. ونقرأ في محاورة السفسطائي لأفلاطون ما يلي: " لا بدّ أن نقول أنّ النقد يظلّ على أرفع المراتب طهراً وأنّ كلّ إمرء حتي وإن كان الملك الأعظم، ليَظلّ مصاباً **بالرجس الأكبر** [Ευαγης = إنجَسٌ] إن لم يخضع للنقد"، **السفسطائي** 230-231 والتشديد من عندنا.

على بسط مسالك جديدة في البحث والمسألة، تخترق قيعة النسيان محاذرةً المهاوي المموّهة مرتابة ممّا استقرّ من موقنات مضلّلة، متراجعة قصصاً إلى اللحظة الحاسمة التي أدّعى مؤرخونا ومفسّرونا ومصنّفو النسيان عندنا أنها فصلتنا عن الأزمنة الإنسانيّة. ولم يبق لنا إلاّ أن نستنطق الأثر المحقّق بالأثر المحقّق، وأن نقارع التأويل بوجوه اللّبس والتناقض فيه وأن نردّ، عند كلّ خطوة، ثبتت على صلب الأديم، ما وقفنا عليه إلى مخبر النّقد.

وإنّا لن ننطلق من فراغ هذه الرحلة الشاقة التي بات على الفكر أن يشدّ إليها ركابه، بل إن لنا من البوصلات والخرائط في العلم الحاضر ما يجنّب الباحث الزّلق والتيه ومن الزّاد في النصّ القرآني وحدَه ما يعصمنا من الغرق أو الزيغ إن نحن أرجعنا البصر في تداعيات ألفاظه وسياقاتها وفي طاقته المكينة على إصدار المعنى من لدنّه على سهل اللغة التي تنزّل فيها قولا.

وقبل أن نتوجّه، على هذا المسلك الوعر، إلى قراءتنا العربيّة في قصيد بارمنيدس الفلسفيّ – وهي قراءة لا تنافس قراءة بوفريه بل تطرق سُبلاً قد أعرض عنها كلّ مفكر غربيّ – ندعو القارئ إلى استطراد لا بدّ منه، كما سيتّضح في ما بعد، يُرينا بجهدٍ يسير قوّة التحام "الذهن" العربيّ بذاكرة الأرض من يوم أن تلألأت فيها أولى شعاعات الفكر.

لنمعن التظر مليّا في ظاهرة لغوية صغيرة، في لفظ عاديّ مألوف – يُونَان – لعلّ ألفتنا به قد أبقت على غفلتنا منه، فإنّا نعتقد أنّ هذا اللفظ في العربيّة يؤرخ للأثر الأبعد الذي يربط اللسان العربيّ بحدث التفكّر والتفلسف حين أبرق سناه لأوّل مرة في سماء الناس.

لا نعلم أن بحثا واحدا – قديما أو متأخرا – قد عنى بالمفارقة الغريبة المذهلة، إن نحن أمعنّا النظر في غرابتها، التي جعلت لغة العرب تميّز حذرة مدقّقة بين يونان فكراً فلا تستعمل إلا هذه التسمية عند هذا السياق، والروم مفهوما ذا دلالة سياسيّة استراتيجيّة اقتصاديّة – وحتى عرقيّة: صُهيب الرومي، جبرا الرّومي، ابن الرومي، جلال الدين الرومي، إلخ... – ويبقى المفهومان مفترقين متوازيين حتّى وإن حوّط كلاهما ذات الحيّز المستطيل شمال الجزيرة العربيّة المتدّ من غرب تركيّا اليوم حتى

الجزر الإيطالية فالأرخبيلات والسواحل الإسبانية، فيكون انبذقلس[8] مثلاً - الحكيم ذو نعل الرصاص، حسب الأسطورة الجارية عنه، الذي ألقى بنفسه في غيابة بركان الإتنا - يونانيّاً عند العرب وهو أصيل أغرجنطا شرق صقليّة، بينما يُصرّ المتحدّث أو المؤرّخ الغربيّ على اعتباره... إغريقيّا[9] واللفظة، لعمري، لم تأت بعدُ إلى النّطق في زمانه ولا وجود لها في معاجم البلدان العربيّة المتقدّمة ولا حتّى في لغة البلاد "الإغريقية" التي تسمّي نفسها **هيلاّس** إلى اليوم، والتي ما زالت العربيّة تسميها **يونان** !

لماذا التزم الناطقون بالعربيّة هذا اللزوم، خارجين به عن منطق المتغيّرات الجغرافية ومنقلبات التاريخ؟

إنّ في ما قلناه عن دقّتهم في التمييز بين الروم ساسةً وعامّةً، أنطاكيين كانوا أو مقدونيين أو بيزنطة، وبين أهل النظر والطبّ والعدد من لا يمكن أن يُنتسب عندهم إلاّ ليونان، وإن كانوا من غرب البحر الأبيض الأقصى، ما يكفي لأن ندفع عنهم التفسير المحتمل الذي يرى في تعنّتهم غباءً أو مكابرة حين تجاهلوا إجماع الدنيا وعاندوا الإتفاق الظاهر. ولا يبقى لذي العقل إلاّ أن يحكم لهم بأنّ في إصرارهم وعيٌ بموقف من الأرض والفكر والحضارة ظلّت لغتهم وحدها تراعاه أمينة وتحفظه حين نسي الناطقون بها أبعاده ومعناه.

ولن يقوم البرهان على ما نقول إلاّ إذا يمّمنا بالقارئ أعماقَ الأساطير فاستدرجناها بالتحليل والتفكيك إلى البوح بما أخفته رموزها وما نكّرت سطورها وما أحلمت به مجازاتها.



8- Empédoclès.

9- لم تستعمل كلمة "إغريق" في النصوص الكلاسيكية العربية، فيما علمنا، إلاّ عند الإخباري صاعد الأندلسي (1029-1070) في كتاب **مقالات أهل الملل والنحل** حين كنّى فيثاغورس بعبارة "موسى الإغريق" وهي كنية في غير محلها أصلا إذ ينسب المؤرخون هذا الحكيم إلى جزيرة صاموص اليونانية جغرافيّا ومن القدامى من يشير إلى أصله **العربيّ** فيرجعه إلى سوريا أو إلى فينيقيا أو إلى مدينة صور (راجع كليماخوس الإسكندري: **كتابات متفرّقة**، ج 1، 62).

على خارطة الأحـداث والأسـاطير القديمـة هنـاك أرض يونـان وبحـر يونـان. فالأرض تقع علـى الجـانب الشـرقي مـن المستطيل الرومـي كمـا وصفنـاه، أي علـى سواحل تركيا اليوم، أما بحرُ يونان فهو على الجانب الغربيّ بين ايطاليا وبلاد الإغريـق الأوروبيـة (انظـر الخارطـة ذيـل هـذه المقدمـة). إلاّ أنّ الأسـطورة الإغريقيـة تعطـي للتسميتين المثيلتين تبريرين مختلفين وسندعو القارئ إلى تحليل كلّ واحـد منهمـا حتـى يبين له خطر الأسطورة في بناء الذهنيات وتحديد خطـاب الغَلَبة الثقافيـة بـين الأمـم، وحتى نفهم عناد اللغة العربية على رفض هذه الغلبة.

كانت يو – التي أعطت إسمها لـ "بحر" يونان – كاهنة الإلاهـة حِـرَاء زوجـة ربّ الآلهة ذِيوَسِ وأخته[10]، قائمة على تأويل النّـوازل في أحـد معـابد الإلاهـة مـا بـين مُوكِنـا وتِيرونتـا بمقاطعـة أرغوليـا[11] (مـن بـلاد الإغريـق الأوروبيّـة). عشـقها ذيـوس وأشعرها بحبّه فارتبكت وصدّت وظلّـت تتمنـع إلى أن طـاف عليهـا طـائف في المنـام يأمرها بالنزول عند نزوة ربّ الآلهة المتيّم. تحوّل ذيوس ليصل عشيقته إلى غيمة كي لا يثير انتباه حراء لكن الزوجة الغيّور علمت بمـا يجـري وحضـرت إلى خلـوة العاشـقَيْن فسارع ذيوس إلى مسخ حبيبته فجعلها بقـرة بيضـاء جميلـة مـا أن رأتهـا حـراء حتـى طالبت زوجها بأن يهبها لها هديّة، فلم يجرؤ ذيوس علـى ردّ مطلبهـا وسـلّمها الدّابـة فعهدت بها إلى الوحش أرغوس ليقوم بحراستها تحت عينيـه المائـة والـتي ينـام النّصـف منها ويبقى النصف الآخر يقظا مترصّدا. طال حبس يو إلى أن أرسل ذيوس إبنه الماكر هرمس فمرّ بالسجّان متخفّيـا علـى هيئـة راع وعـزف علـى مزمـاره العجيـب ألحانـا أنامت عيون أرغوس المائة دُفعةً واحدة فأسـرع هرمـس وحـزّ رأس الوحـش وخلّـص السجينة.

حزنت حراء على موت خادمها الوفيّ فخلّدت أثره بأن رسمـت عيونـه المائـة على ريش الطاووس، طائرها المفضّل. ثم ثأّرت له من يو فأرسلت عليها ذبابة النُّعـرة ترهقها بلسعاتها حتّى جُنّت وطفقت تجوب الدنيا من أقصى مرابـع "الإغريـق" شـرقاً

10- تفضّل الرسم العربي لكلمة Ζευς (Zeus) على هذا النحو لأنهـا تتحـوّل في الإعـراب الإغريقـي إلى Δεος (ديوس) ثـمّ تتنزلق الـ Z (دزيتـا) إلى ثـاء θεος (ثيـوس) في لفظـة مشـابهة في المعنـى (الإله، بصفة عامّة).

11- Argolide, Tirynthe, Mycène.

إلى أقصاها غرباً – حيث البحر الذي سمّي باسمها منذئذ – وعرّجت في لهثها المجنون على مرتفعات القوقاز حيث لاقت بروميثوس، سجين ذيوس وسارق النّار، ثمّ عبرت المضيق الفاصل بين آسيا وأوروبّا وهو الذي سمّي حين عبرته مضيق البوسفور – أي بالإغريقية "معبر البقرة" – وجاءت بلاد النخل (فينيقيا بالإغريقيّة) ومنها هبطت مصرَ حيث ينتظرها على شاطئ النيل عشيقها إلاه الآلهة. عجّل ذيوس وأعادها إلى صورتها البشريّة الأولى ثمّ مرّر على جسدها بلمسة حملت منها وولدت إبافوس – أي ابن اللمسة، بالإغريقية – وهو الذي سيؤسّس مدينة منف[12] المصريّة.

يصل خبر هذا الميلاد إلى مسامع حراء فتكلّف الكاهنات القائمات على طقوس أمّها ريحاء (ابنة أورانوس الخصيّ) بإتلاف المولود، فتخطفنه فتجوب يو الأرض من جديد، برّا وبحراً، بحثا عنه حتّى تعثر عليه بسوريّا فتعود به إلى مصر ثمّ تموت فيحوّلها ذيوس إلى كوكب منير.

إن هذه الأسطورة – التي رويناها عمداً حسب سطورها الإغريقيّة المتحرّبة – تستعيد كما نرى كل عناصر مصير إيزيس المصريّة وابنها هوريس على نسق من الميثمات الإغريقية. إلاّ أن العشيق المخصب لم يتجزّأ كما تجزّأ جسد أوزيريس وانتشرت أشلاؤه على مشارق الأرض ومغاربها. و لم تكن ليو منزلة الألوهيّة التي كانت لإيزيس بل كانت قبل أن يصطفيها له صاحبة الإلاهُ الأكبر، الخادمة العارفة على مفترق الطرق الملتبسة المؤدّية للمعابد، أي أنّها كانت، بالعبارة الواضحة، الحكمة عينها: تعبر إلى المواطن كلّها، تلاحقها بالجنون لاعقلانيّة الآلهة تستعين بالكيد لتفلت من تكاثر الأعين الرقيبة، تجتاز الوسائط، تشارك في المرتفعات محنة "جدّ" الإنسانيّة بروميثيوس، تَصّاعدُ إلى السماء كوكبا دُريّاً حين تعذّر عليها القرار في أرض البشر وبعد أن أثبتت فيها، على وجه التمدّن، مولودها الوحيد.

أو ثمّة موقعٌ يتلقّى إلى الآن أشعّة هذا الكوكب البعيد، الذي أفلته – كما سنرى – أساطير متأخّرة مضادّة، غير الموقع الذي حفظ للفظة يونان في العربيّة معناها الأصيل؟ أو ثمّة وفاءٌ أكبر من الذي جعل العرب يسمّون يونان، نافلةً،

12- Memphis في اللغات الأوروبيّة. هل من دراسة تربط لنا بين اسم مناف العربيّ (وقد كان من أجداد الرسول من هو عبدا لمناف !) وبين اسم المدينة؟.

حتّى ربوع إغريق الأوروبيّة التي انطلق منها أوّل الهلع الذي اصطفى الصبيّـة يـو يومـاً على شعاب مقاطعة أرغوليا المتّناة؟

لكنّ "العقل" الأسطوري الـذي سيختار "تغريـب" الهلينيّيـن عـن يونـانيّتهم سيصطنع أسطورة أخرى مُحدثة ولا ريب لأنّا لا نعثر عليها في المدوّنات الأولى عنـد هوميروس (القرن الثامن قبل الميلاد) ولا عند هزيـودس (القـرن السـابع) بـل فقـط في مسرحية متأخّرة لأوريبيدس (القرن الخـامس) أسّسـت توطّـن أثينـا ومقاطعتهـا عتّيقـا على زلّة الإلاه أبولو الذي أحبل آخر وريثة للعرق العتّيقي، فولدت **يُون** ونَسَبه الإلاه زوراً لزوجها العقيم خوثوس.

هنا ينقطع التسلسل الأسطوري الإغريقي عن مصـادره البابليّـة الـتي لا تهتـم بسلالات الأفراد ومصائرهـم بقدر ما تؤسس لنشأه القوى الطبيعيّة من خلال الصـراع والفتنة بين رموز مؤلّهة متنافرة وتصبح الحاجة للتأسيس الأسطوري حاجة سياسـيّة تتطلبها وحدة المتساكنين داخل المدينة أو داخل مجموعة المدن في المقاطعة الواحدة. لا بدّ أن يكون إذاً للأمّة الإغريقيّة سببٌ أسطوري آخر غير الذي يربـط الإنسـان المجـرّد بالكون المجرّد والذي يقصي الإنسـان المعيّـن - المواطـن - مـن منطـق أحـداث العـالم المحكوم بإرادات الآلهة. ولا بدّ أيضا أن يظلّ هذا السبب على صلة بساحة غيبيّة تُبقـي على أمن الناس تجاه هول الطبيعة وتبرّر لهم أهواءها وتمنّيهم برحمتها. لذلـك يبـدو لنـا أن مجيء **يون** المتأخّر (الذي سيمنح اليونان جدّاً آخر مختلفـا) إلى الذهنيّـة الأسـطوريّة الإغريقيّة قد تمّ إثر تسلّل خاطف إلى عالم الرؤى الشرقيّة التوراتي، عاد منـه اللاّوعـي الجماعيّ بسطرٍ جديد مُستلهم من سطرين في **سـفر التكويـن** مازجـاً بينهمـا، ونعـني سطرا آدم ونوح مؤسّسا الإنسانيّة التوراتيّة.

وممّا يشدّ الإنتباه فيزيد طرحنا متانةً أن الشخصيّة التي انطلق منها هذا التسلّل الخاطف - أحدّ الجنّ العمالقة ممّن تسميه الإغريقيّة تيتانوس - تحمل اسـم أحـد أبنـاء نوح الأربعة، يافث، جدّ الآريين في شـجرة السـلالات التوراتيّـة. يقـول هزيـودس في كتابه الأمّ الـذي حُفِـظَ عنـه مدوّنـاً، **ثيوغونـا** (مولـد الآلهـة): تـزوّج يـافتوس الفتـاة الأقيانوسيّة علقمينا وارتقى معها الفراش الزوجيّ فولدت له أطلس ذا النّفـس العنيفـة، ثم بعد ذلك منواتيوس المتعـالي الصّلـف فـبروميتوس ذا الخفّـة واللطـف ثـمّ إيميثيـوس

الأرعن الذي كان من البدء نحساً على من بين البشر يأكل الخبز"[13]. يواصل السطر المتأخر لهذه السلالة تفرّعه حين يولد لبروميثيوس ذوقالّون (أي ذو الحُسْن) الذي سيتزوّج ابنة أخي بروميثيوس، أبيموثيوس "الأرعن" – وتسمّى بُرَّه – قبل أن يرسل ذيوس طوفاناً عارماً على العالم فيكون ذوقالّون وبرّه الناجيين الوحيدين ويُولد عنهما أبو الإغريق الأوّل **هليّوس**.

يشَطّ هذا الاستحداث الأسطوري في تفريد الجنس "الإغريقي" وجعله الجنس البشري الأوحد الباقي على وجه الأرض، حتّى لأنّ الآلة الأسطوريّة العربيّة تردّ على هذا الشطط بشطط أشدّ فتقلب منطق هذه النشأة قلبا، على هذه الصورة التي نجدها عند المفسّرين والتي تقول: "ولما ضربت [إسماعيل] الوفاة أوصى إلى أخيه إسحاق وزوّج ابنته "نسمة" من ابن أخيه "العيص" فولدت له الرّوم ويقال لهم بنوا الأصفر لصفرة كانت في "العيص"، وولدت له **يونان** في أحد الأحوال..."[14]. يتحالف هكذا العربيّ مع العبريّ، لصدّ "العدوان" الأسطوري الإغريقي!.



قبل أن نرجع إلى المدوّن الأسطوري الإغريقي الأوّل، ملحمتا هوميروس، لنستشف منهما السبب الذي جعل لغة العرب لا تعترف بمفهوم "الإغريقيّة" الأوروبي، أصبح من الضروري بعد أنّ أوصلتنا الأساطير الفرعيّة إلى مأزق أن نعطي خُلاصةً لما وصل إليه البحث التاريخيّ المحض وأن ندقّق فيه نقداً وتحليلاً.

يُجمع المؤرخون تقريبا على القول بأنّ نشأة أمّة الهلّينيين تمّت على مهل خلال حقب طويلة بدءاً من الألف الثاني قبل الميلاد على الأقل وأنّ "غزو الإغريق لبلادهم، كما يقول أحد كبار المؤرّخين المعاصرين المختصّين، لم يكن على دفعة واحدة بل على موجات متعاقبة أو على تسرّبات بطيئة. وقد استمرّ هذا الغزو قروناً، من القرن العشرين (قبل الميلاد) حتى القرن الثاني عشر، إن لم نقل القرن الذي يليه.

13- هزيودس: **ثيوغونا**، 508-513.

14- ابن كثير (عن الطبري): **قصص الأنبياء**، ص 203 ، مكتبة الهلال، بيروت، 1985. والتشديد من عندنا.

جاء الغازون على طريق البرّ إلى أرض الإغريق الأوروبيّة من الشمال الشرقيّ تارة ومن الشمال الغربيّ تارةً أخرى، ثمّ على طريق البحر إلى الأرض الآسيويّة من الغرب إلى الشرق. وحسب ما استخلِصَ من المأثورات الكلاسيكية المقامة على دراسة الملاحم، المؤيّدة بنصوص كتابات مصريّة وحيثيّة يبدو أنّ الأخائيّين هم أوّل الإغريقيين الذين هبطوا إلى أرض إغريقيا من المرتفعات الشماليّة، فانتكّوا من السكّان السابقين جزءاً من أراضيهم ثم انضمّوا إلى حضارة بحر إيجه. وجاءت من بعدهم عصابات أخرى، زادوا من تنوّع المزيج العرقي: "يونانيّون" و"أيوليون" ما لبثوا أن أخذوا نصيبا من الأرض على حساب المتساكنين الأوّل ثمّ اندمجوا بدورهم في المجموعة. وأخيرا هجم الدّوريون وأحدثوا الخلاء من حولهم داحرين المجموعات الأخرى إلى آفاق أبعد. إلاّ أن هذه الهجرات لم تحصل داخل شبه الجزيرة الإغريقيّة الأوروبيّة فقط، بل، وفي فترة ما، عندما انطلق الأخائيون يبحثون عن مرابع جديدة، أو حين طغى الإرهاب الدّوريّ، عَبَر الغالبون والمغلوبون جميعهم البحرَ وعمّروا الأرض وسط شعوب أخرى ذات لغات مجهولة. هكذا شَعُر **أولاد هلّين**، منذئذ، ورغم ما باعد بينهم من صراعات ورغم التباين الدّائم في لغاتهم وطقوسهم ومصالحهم، بأنّ عنصرهم هو الأسمى وأنّهم أمّة واحدة **في مواجهة الهمج**"[15]

اخترنا هذا النصّ للمؤرّخ المعاصر – ابو المؤرّخين المحدثين المختصّين بالإغريق – غوستاف غلوتس لأنّه يستوي على البين المعتّم الذي تتلاقى فيه الأسطورة مع الرؤيا الإديولوجية المغالطة المتحيّزة. وانّنا لن نعالج شيئاً في تحليل هذا المؤرّخ لتخريج تناقضه بل إنّا سنسايره حتّى نفوز باعترافه هو بأنّ هذه التركيبية القوميّة الرباعيّة التي جعلت من الإغريق "أمّة واحدة في مواجهة الهمج" ليست إلاّ هذراً، فهو يقول في ذات مؤلّفه وغير بعيد عن النصّ الذي سقناه[16]: "أحدث بروز القبائل الدّوريّة الرّجفة العامّة. فمن بين الأخائيين جزءٌ أبى أن يخضع للغالب وأعياه أن يجد ملاذاً قريباً، فقصد البحر وكثيراً ما لحق به الغالبون، فكانت جحافل عارمة من الهاربين، زادها رَوعُ النّاس هولاً، في بحثهم عن موطن بديل [...] وتسيح هذه الجموع المهاجرة في قوّة لا تقاوَم على سواحل آسيا فتغيّر وجه العمران من الجنوب إلى الشمال". "وفي

15– غ. غلوتس: **التاريخ القديم**، الجزء الثاني. التاريخ الإغريقيّين ص 63. والتشديد من عندنا.
16– غلوتس: **نفس المرجع**، ص 105.

هذا العجاج البشري عمدت بعض التّقاليد المتأخّرة إلى استنباط تصنيف اعتباطي رتّب الأقوام الأيوليّة واليونانيّة والدّورية **وتناسى الأخائيين**".

لم ينس المؤرخ التقليدي في الحقيقة هؤلاء الأخائيين بل سيعود ويثبتهم في التركيبة الرباعيّة لشعوب الإغريق بعد **أن ميّز فيهم الأخائيين الذين انصهروا بالأرض الأوروبيّة واعترفوا لها بمنزلة الوطن الأمّ وبين من جاز البحر فعمّر السواحل الآسيويّة.**

ستكون هذه السّواحل "الأخرى" مصنعا لروح جديدة - روح يونان — ترى في **الأوسطِ** الأفضل كما يلاحظ هيرودوتس حين يصف "أحسن الإغريق" وهم عنده اليونانيون، **سكّان أرض اليونان الآسيويّة**، فيقول: " لقد بنوا مدنهم تحت أجمل سماء وفي أفضل المناخات التي عرفها البشر، ذلك أنّ المناطق المجاورة لهم، من فوقهم شمالا ومن تحتهم جنوباً، على المشرق منهم وعلى المغيب، لا تنعم بما نعموا به، فإمّا القرّ والرطوبة وإمّا الحرّ والجدب"[17]. كانوا إذاً مسالمين، أهل جوار جبلوا على حبّ الإستقرار والإنفتاح على الأقوام التي قبلتهم حتّى لأنّ المؤرّخ القديم ليشدّد على عادتهم في الزواج من نساء المجموعات الأخرى وخاصّة من القاريين جنوب أرض اليونان.[18]

ولنا أن نشكّ – وهذا حدسٌ منّا إلى أن يأتي ما يؤيّده أو ما يخالفه من علماء التاريخ والآثار المختصّين – في أصل اللفظ الذي سمّاهم آخائيين، إذ أنّ ألواحا حيثيّة وصفها علماء الحفريات القديمة تقول أن معاهدة تعود إلى القرن الثالث عشر (قبل الميلاد) جمعت بين الحيثيين والمصريين اعترفت بمملكة إخاوة وبملكهم الذي "تعادل منزلته منزلة فراعنة مصر وملوك بابل وآشور، وإنّه أخٌ لهم"[19].

بعد أن استقرّت "الروح" الدّوريّة وغلبت على الأقوام الأوروبيّة في شبه الجزيرة الإغريقيّة وخاصّة في مقاطعة بيلوبونازا ومدينتها الدّورية الصِّرف اسبرطة، أصبح الساحل الأسيوي كلّه يحمل إلى الإغريقي الأوروبيّ صورة متناقضة يشتدّ

17- هيرودوتس، **تاريخ**، 1- 242.

18- هيرودوتس، **تاريخ**، 1-146.

19- ومن الدراسات الجديدة التي أربكت الباحثين دراسة غرغوري ناجي: "**أفضل الأخائيين**" (بالفرنسية، نشر دار لوسوي 1994) الذي يُرجع اللفظ إلى **أخيوس** أي الألم والترجّع بالإغريقيّة، ومنه إسم البطل الأوّل في **الإلياذة** أخيلوس... ولكن ألسنا نزداد ارتباكا حين نقرأ في **لسان العرب** هذا التعريف لمادّة أ.خ.خ: كلمة ترجّع وتأوّه من غيظ أو حزن .!!؟

عندها إعجابه بـمَثَلٍ أعلى في الإتـزان والتعقّـل والإبـداع يـراه في اليونـانيّ خاصـة - بالمعنى الجغرافيّ - بقدر ما يغيظه الثراء الإقتصـادي وخصوبـة الأرض علـى الضفـاف المقابلة.

حُسم هذا التناقض على أرض النصّ الملحميّ الإغريقي الأقـدم والأروع، أي نصّ **الإلياذة والأوذيسة** الذي ما أن شاع في القرن الثامن ق.م، حتّى اعتبرتـه العامّة والخاصّة "سفر التكوين" الإغريقيّ، وكتاب دين مقدّس أو يكاد[20]. حتّى لأنّ أحداً لم يتجاسر على تحريفه رغـم الصراعـات السياسيّة الـتي كـانت تـبرّر تحريـف النصـوص المؤسّسة في ذلك العصر[21]، إلى أن دوّن نهائيًا في القرن السادس ق.م على يـد الحـاكم بيزيستراتس.

حُسـم التنـاقض إذن علـى مسـتوى المتن الثقـافي الـذي قـدّر لطـروادة، رمـز التحـدّي الإقتصـادي السـافر علـى سـواحل آسيا، أن تندثـر بعـد هجمـة الأخـائيين الأوروبيين الذين اندمجوا في وحدة وطنيّة مع الأقوام الأخرى وبعد أن أعترف لمن ظلّ منهم على الأرض الأوروبيّة بإغريقيّة **سُلب منها الأخـائيون المهجّرون**، كمـا رأينـا. وقد حاولت العبقريّة الأثينيّة، صانعة الإغريقيّة الجيدة، أن تحافظ على هذا المثل الأعلى **اليوناني** بأن رعته من صرامة الدّوريين ومن روحهم العسكريّة، حتّى حربها الضروس مع اسبرطة التي ابتدأت في منتصف القرن الخامس ق.م ولم تنته إلاّ بانحطاط الإغريقيّـة الكامل وبروز **الرومانيّة**، بعد أن تلاشى ملك الإسكندر المقدوني.



إن لنا في اندلاع حرب طروادة كمـا يصوّرهـا هومـيروس لآيـةً تجعلنـا نقـف على هيئة "الإنسان الإغريقي" كما ستبرز بعد تدمير المدينة الشرقيّة وعودة أوذيسيوس - البطل المتبقّي الوحيد من بـين المنتصريـن، مـع أغـاممنون - إلى بيـت الزوجيّـة علـى إيقاع أناشيد **الأوذيسة** التي نعتبرها **أوّل بيان أقام الذهنيّة الغربيّة كلّها.**

نبغت فكرة الحرب، حسب النصّ الهوميري في ذهن الآلهة فـأخذت مـن أوّل لحظة مَسار القدر الذي لا يردّ ولا يُعاكس. فقد أقسـم ذيـوس، سـيد الآلهـة، بعـد أن

20- يستعمل غلوتس لوصف الملحمتين لفظة Bible، أي الكتاب المقدس، راجع للمصدر المشار إليه ص 494.

21- راجع موزس فنلي، **عالم أوذيسيوس** (بالفرنسيّة، نشر دار لوسوي)

أحبل علقمينا أن أوّل حفيد لجدّها فرسيوس سيحظى بملك لا حدود له. لكنّ الإلاهة خَطِي، ربّة الخطإ، كـادت مـع حـراء زوجـة ذيـوس وأولـدت حفيـدا مـن ابـن آخـر لفرسيوس، أي من أمّ أخرى غير التي جاء نذر ذيوس لصالحها. غضب سيد الآلهة من مكيدة خَطِي وألقى بالآثمة من على جبل الأولمب فوقعت علـى ربـوة سمّيـت منذئـذ ربوة الخطأ. يختار الناس على جهلهم بما يحدث في عالم الآلهة، هـذه الربـوة ذاتهـا موضعا لبناء طـروادة وحصونهـا وذلـك بمساعدة ثلاثـة مـن الآلهـة الشـرقيين، أبولـو وبوصيدون وأفروديتس. تتسارع الأحداث تعدّ للحرب حين اسـتلم بريـامس الحكـم بطـروادة (وبريـامس بالإغريقيّـة تعني "المُبـاع") وهــو أبــو هكتــورس وباريســيوس المهزومان.

يرى هذا الملك في منامه أن ابنه الأصغر باريسـيوس يُشـعل النـار في حصـون المدينة فيطرحه أرضـا فيلتقطه بعض الرعـاة ويكفلونـه ويربّونـه حتّـى اشـتدّ سـاعده وأصبح فتى جميلا شجاعا. وفي أحد الأيام بينما كان يرعى قطيع كافليه جاءه عمّـال الملك بريامس يسألونه ثوراً له رائع المنظر ليكون جائزة السّبق في ألعاب ينظّمها الملك في ذكرى إبعاد ابنه. عزم باريسيوس على المشاركة في هذه الألعاب كأحد من العامّـة المغمورين، وفاز في السباقات كلّهـا وحَصُل على الجـائزة ثـم عـرّف بنفسـه وأُلحـق بالقصر الملكي.

ويُصعد بنا إلى عالم الالهة مرة أخرى لنشهد حفل زفاف أقامه أهـل الأولمـب لتزويج الإلاهة ثاطس من الإنسيّ بيليوس حتّى يتخلّص المخلّدون من ألوهيتها وجمالها الذي أحلّ البغضاء بين الآلهة. خلال الحفل ترمي إلاهة الشقاق هيريس بتفاحة ذهبيّـة بين الحاضرين كُتب عليها أنّ على من التقطها أن يهبها لأجمـل الآلهـات الحـاضرات، فلم يجرؤ أحدٌ على أخذها خوفا من أن يهبهـا لإحداهـنّ فتغضـب الأخريـات. لكـنّ ذيوس يطلب مـن هـرمس - صاحب المكائد - أن يدعو كلّ المتنافسات على التّفاحة إلى جبل طروادة ويطلب تحكيم بارسيوس في هذه المسألة[22].

تَعِدُ حراء البطل الطروادي، إن وهبها التفاحة، بملك آسيا كلّهـا، وتعـده أثينـا بالحكمـة واليقــين، وأفروديتــس بــأجمل أنثــى حملتهــا الأرض. فيحكــم بالتفاحــة لأفروديتس، وكلّنا يعرف بقية الحكاية، التي لا تنتهي بإنتهاء الإلياذة أناشيداً بل في ما

22 - من هنا جاءت العبارة الأوروبيّة Pomme de Discorde أي كل ما يسبّب الشقاق...

سيرويه أوذيسيوس في الملحمة الثانية: خطف باريسيوس هيلينا الرائعة من خدرها وهي زوجة مينيلاس الإسبرطي ووقعت حرب طروادة!

على ربوة الخطإ إذن أخطأ الإنسيّون الآسيويّون وأخطأ الآلهة الشرقيون. أخطأ بارسيسوس في تحكيمه وعدل عن السلطان ثم عن الحكمة وأخطأت أفروديتس في ما نذرت ووعدت به الفتى الذي أخذته في حماها.

وعاد الجواد الشرقيّ الذي جاء به الآخائيون إلى أوروبا، إلى جوف المدينة الآسيويّة على شكل حصان طروادة المدمّر!

لم يأت هذا النصر الأوروبيّ من أخيلوس "أفضل الأخائيين" الذي يُفتتح النشيد الأول به مغاضباً ويقتله النشيد الأخير قبل أن تضع الحرب أوزارها، ولا من مينيلاس المعني الأوّل بالأمر وهو زوج هيلانا الخطيفة ولا من أغاممنون ملك موكنا الذي ذبح ابنته إيفيجينيا لاسترضاء الآلهة والتعجيل بالفوز، بل من أوذيسيوس الذي لم يشارك في الحرب إلاّ مفاوضا أو مراوغا والذي اصطنع الجنون ليفلت من أوار الميدان. وسيكون أوّل الإغريقيين الذين سينطلقون إلى الروميّة بالمعنى العربيّ، فهو أصيل جزيرة إيثاقا على اقصى الطرف الغربيّ من إغريقيا الأوروبيّة، على بحر يونان نسبة للصبيّة يو، وهو الذي حسم مصير الحرب بالذكاء، وهو الذي ترك وراءه عندما دُعي إلى الحرب زوجة وفيّة (بينيلوبا) وابنا بارًا (تيلماكس) وأبا مبرورا (لايرتس).

في الملحمة التي ستحمل اسمه –في حين حملت الملحمة الأولى اسم المدينة المدمّرة القديم، عِلّيون! – يجوب أوذيسيوس "على سُبل الأمواج" بحر المدنيّة المعروف سالبا الشعوب أساطيرها وعجائبها بأن قصّها من منطقه هو ومُرجعا إلى الهزل والعبث والجنون كلّ موروثات أولئك الذين "يأكلون لحوم البشر ويشبعون بالجراد والتمر" ويعيشون على "حشيشة النسيان"[23] أولئك الذين هم على الطرف النقيض من "طاعم الخبز" الإغريقيّ الإنسان. ويخرج أوذيسيوس من التلويح بالرمز إلى تحديد

23- راجع **الأوذيسة**، النشيد التاسع، 96-98... "وكانوا يأكلون نبات اللوتس الذي ما أن يأكل منه المرء حتى ينسى العودة إلى موطنه". في تسمية هذه النبتة تلاعبٍ لفظيّ بين Λοτοs (لوتس) و Ληθε (ليثي) أي النسيان! والملاحظ أن الأبحاث الحديثة أكّدت أن "آكلي النسيان (Λοτοπηαγεs) هم أهل جزيرة جربة التونسيّة. راجع فكتور بريار: **الأوذيسة**، نشرة محققة ومنقودة، بالفرنسيّة).

نقيضه حين يذكر الفينيقيّ في النشيد الثالث[24]، من بَعُد عن قيم البطولة و"قبع في ذلّة التجارة، إذ البطل الحقّ هو الذي يحارب من أجل الكسب لا ذلك الذي يفاوض لنيْله"...

هكذا سينطلق من مغامرة أوذيسيوس التأسيس للعقل "الـدّوري" الهندسي – حتى وإن بدأ المؤرخون يشكّون في لحظة البتر التي جاءت بالروح الدّورية فجأة غداة غزوٍ عامّ منظّم – ويتمّ الفصل بين الإلاه الشرقي المحض بوصيدون ومنطق الألوهيّة الإغريقيّ حين يفشل هذا الإلاه في إغراق عدوّه البحّار فيصرخ: "يا للتعاسة! ها هي الآلهة تغيّر أقدارها من أجل أوذيسيوس!"[25]

من عصر الشاعر بنداريوس (518–438 ق.م) حتى أبحاث دوميزيل في الأساطير الموحّدة "للذهنية الهندوأوروبيّة" في هذا القرن يبقى هذا "التفاضل" لصالح الغربيّ على حساب الشرقيّ المسلمةَ الأولى في تحديد "العبقرية" الغربيّة، في جميع ميادين الفكر والإبداع، كما في هذا القول لأحد كبار مؤرّخي الفنّ الإغريقيّ القديم، شارل بيكار، الذي يُعيد، في اختزال عجيب، كتابة الملحمة الهوميرية الثانية بلغة النقد التشكيلي فيقول: "مع المينويين [سكان جزيرة كريت القدامى] كان التشديد على اللحظة الخاطفة وعلى المؤقّت فكانت الانطباعية وكاد الفنّ [الإغريقي] **أن يظلّ شرقيًا إلى ما لا نهاية له** [...] لم يكن من السّيء إذاً أن يُخضع الهندوأوروبيون بلاد الإغريق في بادئ الأمر لنظام هندسيّ صارم. ومن الناس من وصف هذه الظاهرة فاعتبرها **عمليّة تطهير استشفائية**، والعبارة على قدر وافٍ من الصواب **إذ لعلّ هذا المصير هو الذي جعل الفنّ الإغريقيّ يخترق سرابات الروح الآسيوية**"[26].

ولكن لعلّ لرفض اللغة العربيّة صفة اليونانيّة لهؤلاء الإغريق بُعدٌ أعمق وأدقّ في التاريخ وفي مغاوره المظلّلة بالأسطورة؟ لعلّ في عناد هذه اللغة واصرارها على الرفض ما ثأر لطروادة وشمت في الإغريق حين بدأت عجلة الـ"نيميزيس" ابنة الليل

24– **الأوذيسة**، النشيد الثالث 74–76.

25– **الأوذيسة**: النشيد الخامس 281–291.

26– راجع شارل بيكار: **كتاب الأركيولوجيا الإغريقيّة: النحت**، ج1، الحقبة البدائية، ص 151–152. والتشديد من عندنا.

الفاجعة، حمّالة غضب الآلهة المتناقض، تدور عليهم من قبل أن تخمد حرائق المدينة الآسيوية؟ فلقد أخذ إيناس، الطروادي ابن افروديتس الذي لم تأت عليه الهزيمة، طريقه في البحر هو أيضا وكاد يَصِلُ شرقيّته بشرقيّة أخرى، فتيّة منتصرة، بين أحضان الفينيقيّة ديدون وعلى مرفأ قرطاج، أي القرية الحديثة. إلاّ أنّ إنيادة فرجيليوس أنقذته من تيه العشق وكأنّها ذكّرته بما فعلت أمّه بارسيوس وبطروادة وأهلها، فلم يأت لموعده مع ديدون – التي انتحرت صبابةً – واتّجه إلى ايطاليا حيث أسّس روما.

لا يعارض التاريخ – إن قرأناه إرادة قوّة، كما يقول نيتشه، لا أحداثاً – صورة هذا الإنشطار في الإنسان الغربيّ بين انغلاق أوذيسيوس و"عالميّة" إيناس، بل إنّ هذه "العالميّة" ذاتها هي التي ستعتمدها روما لبسط سلطانها ونفوذها على حوض بحر الحضارة، مسلّمةً للآخر بتميّزه، أي بحريّته في أن يبقى آخراً لها، ينتحر حبّاً لمن صدّه، يَقتل أهله بـ"قوانينه" الدّينيّة شرط أن لا يزعج قوانين المدينة، التي تحكمها روما وحدها منصرفةً عن جنون الشرق وشجونه، غاسلةً منها أيديها كما غسل بيلاتس أيديه من دم يسوع من قبل أن يُهدر، داعياً أن ما لله لله وأنّ ما لقيصر لقيصر.

تلك هي روميّة إيناس التي سيلتحق بها القدّيس بولس أصيل ترسيس قرب سواحل يونان، ومؤسّس المسيحيّة الأوروبيّة وكنيسة روما. حاول هذا الذي جاءه اليقين على طريق دمشق التقرّب من الفكر اليوناني – بالمعنى العربيّ – حين ذهب لأفسوس – مدينة هيراقليطس – ثم إلى أثينا، إقناع أهل الحكمة بدعوته إلى التوحيد فسخروا منه من بعد ما أنصتوا إلى خطابه[27] لأنّه لم يأتهم بشيء جديد عليهم حين تصدّى للوثنية ولعصور "الجاهلية" عندهم، وحين نسي، وهو البحر العلاّمة أن أكسينوفنس اليوناني قد اقرّ بالتوحيد ونبذ الشرك منذ ستّة قرون، في هذه الشذرات، مثلا، التي ننقلها عن هذا الذي قيل أنّه معلّم بارمينيدس:

[...]

23– لا إلاه إلا هو أحدٌ، السيّد الملك، مالك الآلهة والناس، ليس كمثله مائت لا في الجسم ولا في الفكر.

27– راجع أعمال الحواريين 17، 16–28.

24- كلّه بصير، حكيمٌ كلّه، كلّه سميع.

25- إلاّ أنّه يحرّك كل شيء دون جهد وبقوّة روحه.

26- باق أبداً، أقرّ، أثبت فلا ينبغي له ان يمرّ من مكان إلى غيره.

27- كلُّ شيء يولد من الأرض ويرجع إليها."[28]

لم ينجح بولس في إقناع "اليونانيين" فاتّجه لتوّه - حسب توقيت **العهد الجديد** واسترسال أعمال الحواريين فيه - إلى قوم الغالاطيين، وهم الذين أعطوا اسمهم لبلاد الغال - فرنسا الحالية - واستنجد بالخطاب الأسطوري حتى لأنّ أولاد ابراهيم انقسموا عنده إلى عبيد من بطن هاجر الأمَة وأحرار من رحم سارّة الحرّة إذ يقول: "كُتب أن يكون لإبراهيم ولدان أحدهما من الأمَة والآخر من الحرّة. جاء ابن الأمَة إلى الدنيا في ظروف عاديّة وكان ابن الحرّة تصديقاً لوعد [إلاهي] إنّ لهذه الأمور طابع رمزيّ. فالإمرأتان هما العهدان: الأولى التي جاءت من جبل سينا[29] والتي لا تلد إلاّ عبيداً هي هاجر وكلمة هاجر في بلاد العرب تعني جبل سينا. وهاجر على ذات المنزلة ومدينة القدس الحاضرة التي هي أمة وأبناؤها رقيق، بينما القدسُ العليا التي تنعم بالحريّة، تبقى أمّنا نحن جميعاً..."[30]

لا نعتقد أن قراءتنا هذه جديدةٌ على العرب حين أرّخوا لـ"اليونانيّة" ولـ"الروميّة"، وإنّما قمنا بمدّ بعض الجسور بين قناعات "الروميين" وما يفسّرها أو يُعِدُّ لها في متن الثقافات الواسع. وليس أفضل من دليل على ما نؤكد ولا أحسن وصل يمرّ بنا إلى القسم الثاني من مقدّمتنا لقصيد بارمنيدس الفلسفيّ من هذه السّطور التي نأتي بها من **تاريخ اليعقوبي** (القرن الثامن/الثالث الهجري).

فبعد أن يعدّد الكاتب الأقاليم - حسب جغرافية بطليموس - وبعد أن لاحظ أن الهند تحتلّ الأقليم الأوّل وحدها وأن "أهلها أصحاب نظر وحكمة وإن من [كتاباتهم] اشتُقَّ كل علم من العلوم ممّا تكلّم فيه اليونان والفرس وغيرهم" يمرّ إلى الفصل الخاص **باليونانيّين** مباشرة، لكنّه يحذف العبارة التي يبدأ بها كلّ فصل (وكان من ملوكهم...) ويستهلّ هكذا: " وكان لليونانيين حُكماء متفلسفون وفلاسفة

28- عن ديوجنس، شذرات آكسينوفنس.

29- أعيانا البحث في معرفة "مرجع" القديس بولس في هذا "التخريج" اللغوي، فلم نفلح !

30- **رسالة إلى الغالاطيين**، العهد الجديد 5-/21-32.

متكوّرون..."[31] ويعدّد كتبهم ويلخص محتواها ثم ينتقل إلى فصل آخر فلا يعترف بنسبة "اليونانيّة" لملك محدد مسمّى إلاّ لمقدونيّين مجيديْن، الإسكندر وأبوه: "وكان أوّل ملوك اليونانيّين وهم أولاد يونان بن يافث بن نوح [...] فيلفوس، وكان جبّارا عاتياً. وكان ملكه سبع سنين، ثم ملك الإسكندر، وهو الذي يقال له ذو القرنين وإسم أمّه ألومفيدا[32]، وكان معلمه أرسطاطاليس الحكيم، فجلّ قدْرُ الإسكندر، وعَظُم ملكه واشتدّ سلطانه، وأعانته الحكمة والعقل والمعرفة"[33].

ويؤيّد المؤرخ العربيّ تحليلنا للفارق الذي تقيمه اللغة العربيّة فاصلا ما بين مفهومي **اليونانيّة والروميّة** حين يخلص إلى الحديث عن "ملوك الرّوم" بعد السلوقيّين والبطالمة فيكتب: " ثمّ صار الملك [...] إلى الرّوم وهم ولد روم بن سماحير بن هوبا بن علقا بن عيصو بن اسحاق بن ابراهيم فغلبوا على البلد وتكلّموا بلغة القوم **وانتسبوا إلى الرومية ودَرست اليونانيّة**"[34]

ولا يخشى اليعقوبي، وهو المؤرّخ المتشيّع المستقلّ نسبيّا عن الخطّ السنّي الغالب على كتابة التاريخ في عصره، من أن يجعل طائفة من اليونان مسلمين أو يكادون، على المعنى الأوّل والأعمق من مفهوم الإسلام في القول القرآنيّ والذي جعل من آدم أوّل المسلمين ويفسّر الحديث النبويّ، إن صحّ، القائل: "لا تسبّوا مضر فقد أسلم"، فيؤكداليعقوبي أن "طائفة [من اليونان] على دين الصابئة وكانوا يسمّون الحنفاء وهم الذين يقرّون ويعترفون بخالق ويزعمون أنّ لهم نبيّا مثل أوراني وعابيذيمون وهرمس المثلث بالنعمة[35]، ويقال إنّه إدريس النبيّ. وهو أوّل من خطّ بالقلم وعلّم علم النجوم ويقولون في الخالق، جلّ وعزّ، على قول هرمس: أمّا أن

31- اليعقوبي: تاريخ ، ج1، ص 95. دار بيروت للطباعة والنشر 1970.

32- Olympias.

33- اليعقوبي: تاريخ ، ج1، ص 143. والتشديد من عندنا.

34- اليعقوبي: تاريخ ، ج1، ص 146. والتشديد من عندنا.

35- لا بدّ أن نشدّد هذا على معرفة اليعقوبي الدقيقة بما سمّاه "مقالة اليونانيّة وبالمذاهب العرفانيّة. فأوراني الذي يوردهُ هو أوريونوس Orionos الذي سمّي باسمه الكوكب، عملاقٌ اسطوريّ أولده هرمس وبوصيدون. أمّا عابيذيمون فهو أشهر المطهّرين العارفين (Purificateurs) استقدمه الحاكم الفيلسوف صولون ليطهّر أثينا من الرجس الذي أنزل بها مرض الطاعون (وهو Epiménidès) ويفرّق اليعقوبي بين هرمس الإلاه الثانوي (الذي سيصبح ماركور في الميثولوجية اللاتينيّة) وبين هرمس المثلّث بالنعمة، كما يقول وهو وزير ذيوس الذي يلقب بـ Trismégiste، أي المثلث بالسموّ.

يُعقل فَعَسُرَ وأمّا أن يُنْطَقَ به فلا يـمُكن، وإنّ الله علّة العلل المكوّن للعالم جملة واحدة"[36].

وتلتئم الدائرة في تصوّر اليعقوبي تماما كما التأمت الدائرة التي انطلقت في قراءتنا من رحلة أوذيسيوس حتى القديس بولس، فتصبح مقالة "اليونانيين"، حسب تعبيره، أرقى من الدّين المنزّل كما أراده مؤسّس الكنيسة الرومانيّة: "وكان أوّل من ملك من ملوك الرّوم **فخرج عن مقالة اليونانيّة إلى النصرانيّة**: قسطنطين..."[37].



لكنّ جان بوفريه حين يقرأ في قصيد بارمينيدس، مبدعاً في جرّ قارئه على منحدر تاريخ الفكر الأوروبيّ كلّه يؤكّد لنا أنّ الدائرة الماضية من بارمينيدس حتى الفكر الغربي الحاضر لم تلتئم إلاّ في الرؤية الهيغليّة الواهمة التي "ظنّ" الرائي فيها أنّه قد خرج عن مسيرة الفكر المرئيّة. ويؤكّد لنا بوفريه بالنّتيجة أنّ ذلك الخطّ الذي توهّم اللفّ بالفكر انطلاقا من فجر الفلسفة اليونانيّ لم يكن إلاّ مداورة حلزونيّة انطلقت من انقطاع مبكّر عن هذا الفجر ذاته فصارت إلى وعي مأسويّ، عند قلّة من مفكّري الغرب، بتيه الفكر الأوروبيّ في مغيب لم تستأخره جتّى ومضة كانط المجدّدة (ص 109 وما بعدها من هذا الكتاب)، فكان إن حلّ هلع المغيب في من جاءه هذا الوعي فلسفةً أو شعراً فتمنّى كما تمنّى نيتشه بعثا جديداً يعود فيه الأوروبيّ إلى ذاته وقد "أصبح إغريقيّا لحما ودماً" (ص 105) أو أطلق صرخة فاليري المستعيذ من هلعه بسهم زينون الإلياتي "الذي انطلق صوبه و لم ينطلق" ولوعة هُلدرلين على ضياع النّبع الذي "انبجس القول منه" فلم يعد "مباحاً حتّى للشعر أن يكشفه" (ص 110).

36- اليعقوبي، نفس المرجع، ص 153. والتشديد من عندنا.

37- عن مفهوم يونان الجغرافي راجع أيضا كاتبا متأخرا مثل أحمد بن يوسف القرماني (توفي سنة 1610 م): "يونان: أماكن كانت بأرض الروم بها مدن وقرى كثيرة **وأنّها منشأ الحكماء اليونانيين**" (**أخبار الدول وآثار الأوّل في التاريخ**، المجلد الثالث، نشر عالم الكتب)، علماً بأن **معجم البلدان** لياقوت الحموي لا يورد مواد يونان وما قاربها (يون، ينن، الخ..) إلاّ تعريفا لمواضع عربيّة.

من أي وعي سننطلق نحن، في هذه المقدّمة العربيّة، إلى قراءتنا في الفجر اليونانيّ الذي غاب وتحجّب حتّى عن الأرض التي حسبته قد أشرق عندها ولها وحدها؟

علينا، إن نحن أعطينا هذا السؤال القيمة التي يستحقّ، أن نرتدّ إلى فجر أحقّ قد أشرق عندنا في القول القرآنيّ وغاب فلم يعد "مباحا حتى للفكر أن يكشفه"، بعد أن أغلقت النوافذ دون اشعاعه. وليكن لنا في هذا الارتداد ابتداءً من سؤال صاغه على وجه الهزل هاتف من بطحاء الهواتف العجيبة التي صوّرها لنا مفكّر غريب كأبي حيّان التوحيدي حين جاء بسؤال، في **كتاب الإمتاع والمؤانسة** على لسان رجل عاديّ - اسمه الحريري - "هيّج"، حسب عبارة المؤلّف، رجلاً آخر نسبه أبو حيّان إلى جماعة إخوان الصّفا، أسمه محمّد بن معشر المقدسي. كان هذا الرجل "جامعا لأصناف وأنواع الصناعة"[38]، معتدّا بعلمه حتّى لأنّه لم ير السيرافي أهلا للمناظرة[39]. يقول له سائله: "وأين كان الصدر الأوّل من الفلسفة؟ أعني الصحابة. وأين كان التابعون منها؟ ولم خفي هذا الأمر العظيم، مع ما فيه من الفوز والنّعيم، على الجماعة الأولى والثانية والثالثة إلى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهّاد والعبّاد وأصحاب الورع والتّقى والناظرون في الدقيق ودقيق الدّقيق وكلّ ما عاد بخير عاجلٍ وثواب آجل؟"[40].

عند هذا السؤال المرعب، وإن كان طرحه عند التوحيدي على وجه الهزء ولغاية التفحيم، لا يمكننا إلاّ أن ندفع بالسائل الى موقع السؤال الأوّل وكأنّنا بهذا "الحريريّ" قد استحيا من بلوغه فنقول: "وأين كان الرّسول من الفلسفة؟" !

يُطالعنا بالجواب على سؤال كهذا حديثٌ نبويّ لا يهمّنا سندُه بقدر ما يفتح لنا متنُه سبلاً أشدّ وعراً من سفسطة شخصيّات التوحيدي المتناقضة الصاخبة. يقول هذا الحديث الذي يورده في تعريفاته علي الجرجانيّ لتحديد مفهوم "**الحكمة المسكوت عنها**" : "رُوي أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان يجتاز في بعض سكك المدينة مع أصحابه فأقسمت عليه امرأة أن يدخلوا منزلها فدخلوا فرأوا ناراً مُضرمةً

38 - **الامتاع والمؤانسة**: ج 2 ص 4 (الليلة السابعة عشر) مكتبة الحياة - بيروت. د.ت.
39 - نفس المرجع، ص 11.
40 - نفس المرجع، ص 14.

وأولاد المرأة يلعبون حولها. فقالت: يا نبيّ الله، الله أرحم بعباده أم أنا بأولادي ؟ فقال: بل الله أرحم، فإنّه أرحم الرّاحمين. فقالت: يا رسول الله، أتراني أُحِبُّ أن ألقي ولدي في النّار ؟ قال: لا. قالت: فكيف يُلقي الله عباده فيها وهو أرحم بهم ؟ قال الرّاوي: فبكى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: هكذا أوحي إليّ"[41].

مَنْ من النّاس لا يحكم لهذه المرأة بضراوة أشدّ، من براعة شخصيّة التوحيدي التي ناظرت المقدسي، في استدراج المخاطب، تماماً كما يفعل السفسطائي مع خصمه في بطحاء أثينا او سقراط في مجالسه، حتى البوح بعجزه عن كلّ ردّ؟

إنّ حديثا كهذا الذي ظلّ يردّده المتكلّمون والمفكّرون حتّى عصر علي الجرجاني (القرن الرابع عشر ميلادي) يشير إلى المنطلق الأبعد وربّما الأوّل الذي ضلّل الفكر العربي وغرّبه عن موقع الفجر الذي أذّنَ به القول القرآنيّ. فهو يوهمنا بأنّ محمّدا، عليه سلام الحقّ، وقد جاءه النصيب الأكبر من التنزيل ـ كان يجتاز في سكك المدينة، حسب نصّ الحكاية ـ قد عجز عن النطق بجواب حكيم مقنع وحصر "الراوي" الرسولَ في منزلة النبوّة بالمعنى البدائي الأضيق لهذا المفهوم أي بالمعنى المحلّي "القومي" عند العبريين، فلم ينتبه إلى أنّ خاتِمَ الأنبياء لا يكون فقط آخرهم في التتابع والتعاقب وإنّما أيضا وخاصة ذلك الذي يتجاوزهم إلى التفكير في طبيعة التنبّوء وتثبيت قول أشمل وأقدر على مواجهة البُشرى بانتهاء الخطاب النبوي إلى الأبد ولقد أنزل على محمد الجواب في سورة **الكهف**، وهو بعدُه بمكّة، وافياً شافياً مقنعاً، خلال "المناظرة" التي جمعت عبدا صالحاً بموسى ـ عليهما السّلام ـ وفيها بيّن العبدُ للنّبيّ ان للمعرفة وللحكمة سبلاً أخرى لا يُستطاعُ معها صبراً، وإن كان مُريدها النبيّ موسى!

ها قد وضعنا قدماً على الحافة القصوى من قيعة النسيان عند ثابت القول القرآنيّ، "وراء" من انتحلوا له الأخبار والتآويل فاغرقوه في ما ليس هو وحبسوا طاقته الجبارة في توليد المعنى، وسط زجاجات لم تفلح اختامها الواهية في إخفات هديره. لنسمع ابراهيم النظّام يصف في جسارة لم يعد يحلُم بها الفكر العربيّ اليوم، بداية هذه الرحلة الى سرابات الحديث التي عزلت القول القرآني عن معادن معناه : "... لا تسترسلوا إلى كثير من المفسّرين وإن نصبوا أنفسهم للعامّة وأجابوا في كلّ

---

41 ـ **كتاب التعريفات**، ص 97 دار لبنان. بيروت 1990.

مسألة. فإنّ كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس. وكلّما كان المفسّر أغرب عندهم كان أحبّ إليهم. وليكن عندكم عكرمة والكلبي والسُّدّي والضحّاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصمّ، في سبيل واحدة. فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا في قوله عزّ وجلّ: "انّ المَسَاجدَ للّه"[42] ان ا لله لم يعنِ بهذا الكلام مساجدنا التي نُصَلّي فيها بل إنّما عنيَ الجباه وكلّ ما سجد النّاس عليه من يد ورجْلٍ وأنف وثفنة[43]؟ وقالوا في قوله تعالى: "أفَلاَ يَنظُرُونَ إلى الإبلِ كَيْفَ خُلِقَتْ"[44] إنّه ليس يعني الجمال والنّوق وإنّما يعني السَّحَابَ؟ وإذا سئلوا في قوله: "وطَلْحٍ مَنْضُودٍ"[45]، قالوا الطلح هو الموز [...] وقالوا في قوله تعالى: "وَيْلٌ لِلمُطَفِّفِينَ"[46]، الويل وادٍ في جهنّم ثم قعدوا يصفون ذلك الوادي، ومعنى الويل في كلام العرب معروف وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام وهو من أشهر كلامهم..."[47].

أمّا على الطرف الأقرب من القيعة حيث نحن وأنصابُنا الفكرية فيرتفع السّد دون فورة القول القرآني الهدّارة الأولى مع السفسطائي العربيّ المنتصر أبي الحسن الأشعري ولا سبيل لنا في هذه المقدمة أن نشرح هذا الموقف لنا منه إلاّ أن نقتصر الطريق فنورد نصّا رهيبا من كتاب ناصره الكبير الحافظ بن عساكر الدمشقيّ (القرن السادس) يكفي المؤمنين القتال: "وذكر أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن حمّود بن أحمد السفاقسي المغربي وكان فهما فاضلا لبيبا عاقلا وقدم دمشق وسمع من شيوخ شيوخنا [...] كيف كان بدء رجوع الإمام المبرّأ من الزيغ والتضليل ابي الحسن علي بن اسماعيل [الأشعري] أنّه قال: بينما أنا نائم في العَشْرِ الأُوَل من شهر رمضان رأيت المصطفى صلّى ا لله عليه وسلّم فقال لي يا عليّ انصر المذاهب المرويّة عنّي فإنّها الحقّ. فلمّا استيقظت دخل عليّ أمرٌ عظيم و لم أزل مفكّرا مهموما لرؤياي ولِما أنا عليه من إيضاح الأدلّة في خِلاف ذلك حتى كان العشر الأوسط فرأيت النبي صلّى ا لله عليه وسلّم في المنام فقال لي ما فعلتَ فيما أمرتُك به؟ فقلت يا رسول ا لله وما عسى أن

---

42 ـ الجنّ، 18.

43 ـ الثفنة: الرُّكبة.

44 ـ الغاشية، 17.

45 ـ الواقعة، 29.

46 ـ المطففين، 1.

47– عن الجاحظ: **الحيوان**، ج1 ص 343.

أفعل وقد خرّجت للمذاهب المرويّة عنك وجوها يحتملها الكلام واتّبعت الأدلّة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري عزّ وجلّ؟ فقال أنصر المذاهب المرويّة عنّي فإنّها الحقّ. فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن فأجمعت على ترك الكلام واتّبعت الحديث وتلاوة القرآن. فلمّا كانت ليلة سبع وعشرين وفي عادتنا بالبصرة أن يجتمع القرّاء وأهل العلم والفضل فيختمون القرآن. في تلك الليلة مكثت فيهم على ما جرت عادتنا فاخذني من النعاس ما لم أتمالك معه أن قمت فلمّا وصلت إلى البيت نمتُ وبي من الأسف على ما فاتني من ختم تلك الليلة أمرٌ عظيم فرأيت النبي صلّى الله عليه وسلّم فقال لي: ما صنعتَ في ما أمرتك به؟ فقلت: قد تركت الكلام ولزمتُ كتاب الله وسنّتك. فقال لي: أنا أمرتك بترك الكلام؟ إنّما أمرتك بنصرة المذاهب المرويّة عنّي فإنّها الحقّ. فقلت: يا رسول الله كيف أدع مذهبا تصوّرتُ مسائله وعرفتُ أدلّته منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فقال لي: لولا إنّي أعلم أنّ الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قُمْتُ عنك حتّى أبيّن لك وجوهها. **وكأنّك تَعِدُّ إتياني إليك هذا رؤيا، أوَ رؤيايَ جبريل كانت رؤيا؟** إنّك لا تراني في هذا المعنى بعدَها، فجدّ فيه فإنّ الله سيمدّك بمدد من عنده. قال فاستيقظت وقلت ما بعد الحق إلاّ الضلال وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك فكان يأتيني شيءٌ والله ما سمعته من خصم قطّ ولا رأيته في كتاب فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم"[48].

لم تأتنا هذه الرواية بجديد إذ تذكّرنا بما جاء عن اليهود القدامى حين ظنّوا أنّ عُزَيْراً قد جاءه الوحي بالتوراة وقد انقرضت لفظاً عشرة قرون بعد موسى، عليه السلام، وبما جاء عن النصارى الأوَل حين بوّأوا شاوول (وقد صار بولس) منزلة "رسول الأمم" بعد أن جاءه عيسى من غيب الآخرة وأمره بنشر دينه ونصرته. وبقيت هاتان المعجزتان المتأخرتان تبرّران في تاريخ الديانتين ظهور "المصلحين" وفرض رؤاهم. وممّا يزيد المقارنة بين ما جرى لهؤلاء وخلائفهم في اليهودية والنصرانية وبين ما أحدثت ردّة الأشعري إلى "هدي" النّقل – وهو الذي تشهد له

48- **تبيين كذب المفتري في ما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن عساكر، ص 40-41، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979، والتشديد من عندنا.

تآليفه وتردّده على الفلاسفة من أرسطوطاليس حتى برقلس[49] الذي صنّف في آرائه كتابا ـ بسعة العلم وقوّة النظر، أنّ رواية ابن عساكر التي تمرّ بنا من سفاقس الى البصرة جعلت من أبي الحسن نبيًّا إذ ينقض الطائف الذي طاف به في نومه والذي أكّد لنا بما لا يقبل الشكّ أنّه الرّسول عينه، اعتراضه عليه بتفضيل اليقظة على الحلم بقوله: "أو رؤياي جبريل كانت رؤيا ؟"!

إن قراءتنا للقرآن الحكيم قد فتحت الأفق العقلاني شاسعا لا يحدّه حديث خرافة ولا منطق الأسطورة الذي استرجعه المفسّرون كلّهم بعد أن ألزمه القول القرآني مكانه، حتى يخفوا عجزهم على فهم ما جاء به محمّد. وإنّا لا ننطلق من منهج في القراءة أحدثناه من عندنا بل مؤيّدين في ما ذهبنا إليه بالقول القرآني ذاته الذي ينفي على شخص محمّد صفة النبيّ - بمعناها المتقدّم التوراتي والإنجيلي - المحمّل بالآيات الخوارق التي تقطع سيرورة القوانين الطبيعيّة لـ "تقنع" بالخوف أمماً لم تأت بعدُ إلى الرّشد. ففي حواره مع المكّيين المشركين يأتي القول القرآني على لسان محمّد مصرّحا في سلاسة من اللفظ واضحة منيرة : "وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلاَّ أَنْ كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلاَّ تَخْوِيفاً"[50].

هذا هو المعنى الذي نضفيه على مفهوم ختم النبوّة في القول القرآني والذي سيمكّننا من مدّ جسر بين هذا القول والحكمة اليونانية بمعناها الأوّل كما حدّدناها على مسار الحضارة. ولكن ما الذي نعنيه بلفظة القول في عبارة "القول القرآني"؟

يطالعنا القرآن الحكيم بأوصاف كثيرة تلحق لفظة "قول" لتقرّبها من الذهن حسب سياق معيّن فإمّا أن يكون القول قولا ليّنا أو مبينا أو قول زورٍ -أي لا قول، في النهاية - وإمّا أن يكون اللفظ بدون صفة **مطلقاً** فلا يعني شيئا آخر سوى "منطق" القَدَرَ الإلهي، نظاما كونيا أو إنسانيا أو ضابطا لإحكام الخطاب المرسل للعالمين. فهذا النوع الثاني من القول لا يحتمل صفة بل يجيء حادثا فاعلا كما يجيء الأمر أو هو يَحُقُّ قولا فيكون به الشيء، وهو في جميع خصائصه هذه، الأمر الذي انفرد به من له

---

49 ـ بُرُقْلُس أو أبْرُوقْلُس (Porclus): أفلاطوني محدث (412-485) من كبار شرّاح بارمنيدس وأفلاطون.

50 ـ الاسراء : 59.

السبحانيّة ومنه المقادير، مطابقٌ في الدلالة لمفهـوم الـ"لوغـوس" اليونـاني، **واللفظتـان ليستا إلاّ قَلْباً لذات التركيبة الصوتيّة** (لُـق/قَـل). ولهذا "التخريج اللغوي" – الـذي لا نعلم أن أحدا قبلنا أقدم عليه، في ما حصّلنا من علم قليل! – ما يعمـده عنـد كبـار اللغة الإغريقية القديمة، مثل بيار شانتران، في **قاموس أصول اللغة الإغريقية**، إذ افـترض أن لفظة **لوغوس** (أو لوقوس) قد تكون اشتُقت مـن كلمـة قديمـة، لا يُعـرف مآتاهـا تعني **تلقّى**[51][λεγειν، ليغاين]. وهكذا يقع داخل العربية، قلب القلب (لق/قل) !.

كان النبيّ موسى يتلقّى الوحي ليصرفه في الناس رؤية "تخوّفهم"، مـن حيّـات تسعى، وأكفّ بيضاء "بدون سوء"، وباستقدام "القمّل والجـراد" علـى الكـافرين، إلى أن بلغ هذا التطلّع "لما يُرى" من آياتـه إلى طلـب رؤيـة الحـقّ جهـرة... وكـان النبيّ عيسى عليه السلام، هو ذاته قولا تمثّل للنّاس "بشرا سويّا" حاول إقناعهم بأنه لا يعدو أن يكون "عبد الله" يحمل كتابا في **الحكمة** ، ويداوي الأكمه والأبرص ويحيي الموتى بإذن الله، حتّى نسي الناس بُعْدَهُ كقول وتَمثّـلَ وتشـبيه ومجـاز واتخـذوه، هـو وأمّـه، إلاهين وهو ما سيُطرحُ سؤالاً في **محـاورة** بين القـول الحـقّ و"قـول الظـنّ" وفي آخـر سورة **المائدة**: "وَإِذ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ **قُلْتَ** لِلناسِ اتَّخِذُوني أَنَـا وأُمّـي إِلاهَيْن...الآيات" (116–118)، وتلك **هي المرة الوحيدة** الـتي يـأتي فيهـا فـاعل القـول (الله) غير مستتر علماً بأن لفظتي "الربّ" و"الرحمن"، وغيرها من أسمـاء الله **لا تجيء البتة فاعلاً** لـ"قال" في القرآن.

ثم جاء القرآن على لسان محمّد، عليه سلام الحقّ، ليُحلّ القول في محلّه الأرفع والأبلغ، لا في الرؤية الحسيّة ولا في المشاهدة المجازيّـة وإنّمـا في موقـع **النظـر** والتفكّـر والتّدبر والعلم ـ وكلّ هذه الألفاظ قرآنيّة.

ذلك هو الحيّز الذي احتلّه غالقُ آماد النبوّات، محمّد بن عبد الله، حين ختـم النبوّة بما جاء به، **مجاوزا سياجات ما أغلقه**، محرّرا الإنسـان مـن كـلّ وثنيّـات الرؤيـة والرؤيا، **بما في ذلك وثنيّة القول ذاتها**، حين تحبسه الأهواء ويجمّـده عـودٌ صَلِـفٌ إلى السّلف لا رجوع منه إلى الحاضر لا يكون في الواقع إلاّ مرادفا حَيياً للنسيان !

51– Pierre Chantraine: Dictionnaire étymologique de la langue grecque نشر دار كلينسك، باريس 1984. انظر ما قاله بوفريه عن هايدغر وتعليقه على هـذا التلقّـي مـن فعـل λεγειν (ليغـاين) ص 109 من هذا الكتاب

ولدى هذا الحيّز الذي كان فيه المتلفظ الأول بالقول الحقّ، تضاف إلى محمد منزلة أبسط وأعلى وأنقى وأبقى من منزلة النبيّ تجعله أقرب إلى محاور موسى في **سورة الكهف** منه إلى كلّ المرسلين اللذين خلوا من قبله، نعني منزلة العبد، مرتبطة دائما بمادة القول المُتلقّى، وذلك من أولى بواكر التنزيل حتّى أواخر ما نزل: "... فَأَوحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوحَى..." الآية[52]، أو فواتح سورتيّ **الفرقان والإسراء**، مثلا....

عند هذا الحدّ من الطرح لم يبق لنا إلاّ أن نترك القارئ مع ما "فعل" مفكرو الغرب ببارمينيدس[53]، أوّل روّاد التنظير الفلسفيّ، أن نتركه أوّلا عند قراءة جان بوفريه ـ التي استضاءت بكانط ونيتشه وهايدغر ـ ولها من مرارة البوح ما يقرّبها من الاعتراف بالخطيئة الأولى تجاه فلاسفة يونان السابقين لسقراط. ثمّ، وبعد مدخل بوفريه هذا، لنقرأ **القصيد** الذي لم نضف عليه جزافا، لمّا عربناه عن لغته الأصل، حِلْيَةً من عندنا، إلاّ أن أخرجناه في دقّة اللّسان العربيّ الذي استضافه على جودٍ في روعة بيانه.

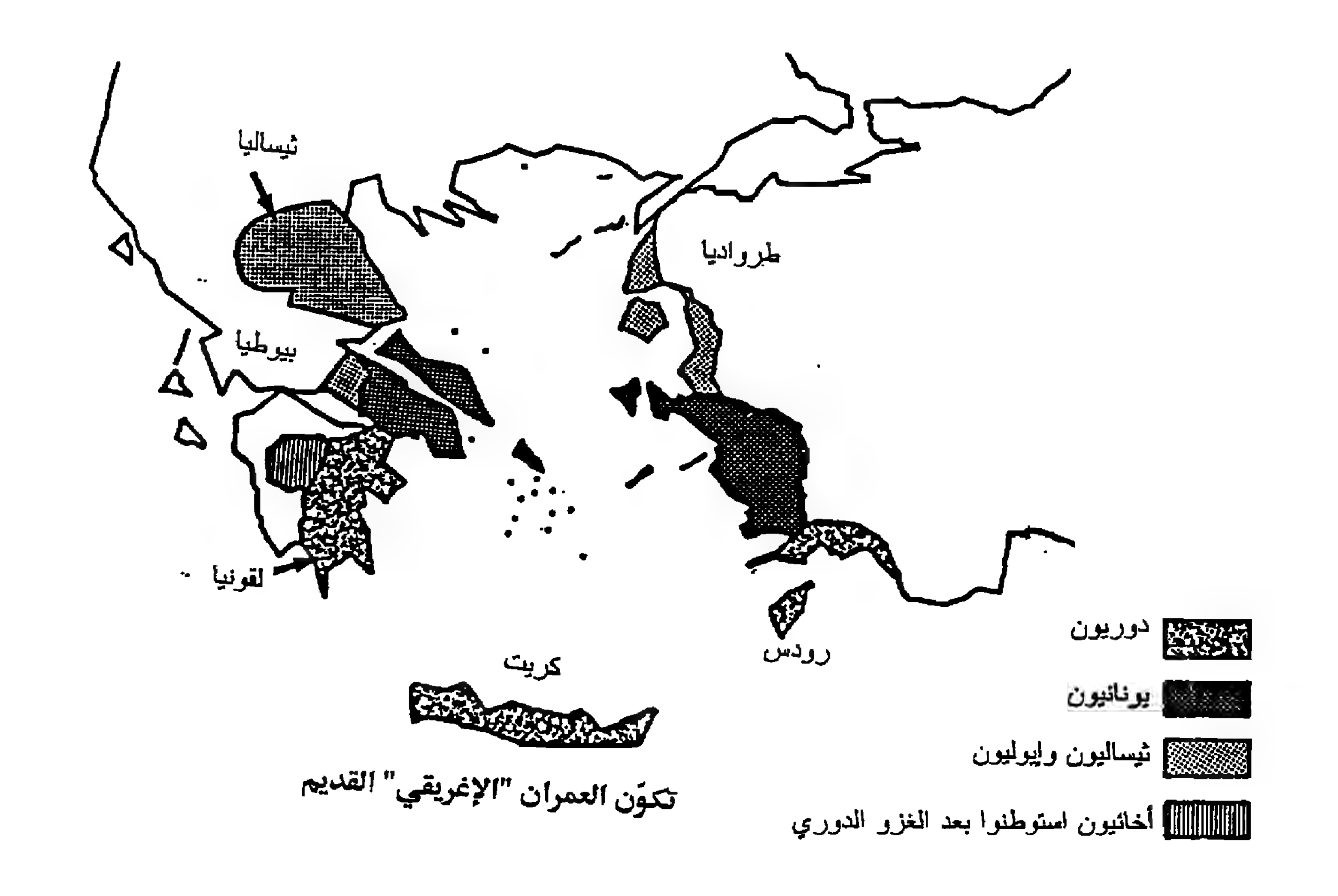
لنقرأ القصيدة إذاً، ولا مناص من أن يتداعى هذا القول مع معان وإيقاعات **وألفاظ** من القول القرآني الحكيم. والحق وليّ التوفيق...

يوسف الصدّيق

52- **النجم** 10.

53 ـ لفت انتباهنا مقال مقداد منسيّة (**الفارابي وبارمينيدس**) (ضمن **دراسات حول الفارابي**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة. صفاقس 1995) وخاصّة موقف لابن سينا أورده صاحب المقال في هوامشه إذ كتب: "... تجدر الإشارة إلى اختلاف موقف الفارابي [...] عن موقف ابن سينا. فقد استعرض ابن سينا مذاهب القدماء "الفاسدة" في مبادئ الطبيعيات ثم أورد المذهب المنسوب إلى ماليسيوس وبارمينيدس من أن الموجود واحد غير متحرّك غير متناه عند الأول ومتناه عند الثاني. ويعترف ابن سينا أنه غير محصّل لمذهبهما ولا مدْرِكٍ لغرضهما فيه. وهو ينزّههما على أن يبلغا "من السفه والغباوة المبلغ الذي يدلّ عليه ظاهر كلامهما..."؛ علاوة على أنّ هذا الحديث لابن سينا يؤكّد غياب بارمينيدس عن الساحة الفكرية العربية الاسلاميّة، سوى ما جاء عنه في "التّأويل" و"الإحتواء" الأرسطيّ، فانه يبرهن على ظاهرة أعمق وأبعث للحيرة، وعلى وجود سوء "تفاهم" متجذّر في التّاريخ حاولنا حلّه بالإعراض عن كلمة "وجود" وتعويضها بـ **هو** أو بـ **هو كون**، حسب إيقاع الجملة. ونوجّه القارئ في هذا المشكل العويص إلى تجلّيات أبي حامد الغزالي في كتابه "**معيار العلم**" (نشر سليمان دنيا، دار المعارف مصر) حول ما يباعد بين العربيّة واليونانيّة في قضيّة التعبير عن مفهوم الكون في الخطاب.

الخرائط



تكوّن العمران "الإغريقي" القديم



خارطة ما يسميه الغرب بـ"إغريقيا" الكبرى وما يسميه العرب بلاد الروم سياسيا ويونان إن قصدوا موطن الحكمة

إشارة معجمية

إن كتابة هذا العمل الفلسفيّة كتابة صعبة إلتزمت بإحكام النثر الفلسفي ودقّة جمله في أبنيتها وفي نظام ألفاظها وفي الموقف النظري الذي حمل على اختيار تلك الألفاظ والبقاء عندها والاصرار عليها. لكنّ الضبط المعجميّ والانضباط المفهومي لا يمنعان من أن تطمح الكتابة الفلسفيّة إلى ما تطمح إليه الكتابة الأدبيّة من فنّيات بلاغيّة لابدّ وأن تظلّ خادمة الدقّة والوضوح ومتانة الإسترسال وقوّة الإستدلال.

ولئن كان عصيّ القراءة نصّ مدخل جان بوفريه الذي حوّلناه عن فرنسيّة فيلسوف معاصر لامع، شاعر مبدع مع اختصاصه الفلسفيّ، عالم بأمور الشعر والفنّ والنقد والأدب في دنيا الغرب، فإنّه يحتوي على صفحات تُغني الطالب الفتى (أو الطالبة الشابّة) عن الدّراسات المطوّلة الثرثارة في موضوع **الواقعيّة والمثالية** مثلا أو في **كوجيطو** ديكارت وتواصله في **النقد** الكانطيّ، أو حول قراءات هايدغر في "مغيب" الفكر الأوروبيّ الحديث. لذلك نلحّ على المبتدئين فلسفةً أن لا يملّوا من التحاليل الفيلولوجيّة حول علاقة الألفاظ البارمينيديّة اليونانيّة بالمفاهيم المستقرّة من بعد بارمينيدس في الدّرس الفلسفيّ. فكلّما فرغ منها، بعد فقرة أو فقرات، قلم بوفريه إلاّ وتخلّص بها إلى ما يمكن فهمه وتذوّقه والإستمتاع به لمن هو على إطلاع كاف بخطوط المنظومات الفلسفيّة الكبرى وأبعادها التاريخيّة ورهاناتها الحاضرة وأثرها في صنع منطق الغلبة الحضاريّة أو "منطق" الإستكانة لهذه الغلبة...

حاولنا أن نساعد القارئ قدر الإمكان، ودون إرهاقه، بملاحظات معجميّة أسفل الصفحة، زيادة على ما عرّبناه من ملاحظات المؤلّف جان بوفريه (وهي الملاحظات التي نُرجع إليها برقم هو عددها الرّتبيّ في مجموع ملاحظات هذا المؤلف، بينما أشير الى ملاحظات المعرّب بنجمة (*) أو نجمات إذا كانت متعدّدة في الصفحة الواحدة). لكنّا اتّخذنا مواقف معجميّة من كثير من الألفاظ الإغريقيّة أو الفرنسيّة فأعرضنا عن بعض التعاريب المألوفة منها في الكتابة الفلسفية العربيّة وقد أشرنا كلّ مرّة إلى ما يبرر هذا الإعراض.

مدخل إلى قراءة ممكنة في قصيد بارمينيدس

جان بوفريه

إنّي تقصّيت الأصول أثراً بعد أثر، فأصبحتُ غريباً عن كلّ ما يستحقّ الإجلال. وبات غريباً من حولي كلّ شيء وصار كلّ شيء بي إلى العزلة. ولكنّ ما كان في أعماقي يقوى على الإجلال قد انبعث فيّ بالسرّ مني، عندئذ بدأت تتنامى الشجرةُ التي اتخذتُ لي من ظلّها موقعاً، شجرة الزمن الآتي.

نيتشه

نقرأ في كتاب غوته **حِكَمٌ وخواطر**: "كم من تصاميم لا بدّ أن يقوم بها الرسّام حتّى يبلغ إلى رؤية ثمرة الخوخ كما يراها هويسم، كذلك فالأحرى بنا ان نتساءل اليوم: هل أنّا قادرون على رؤية الإنسان كما كان يراه قدماء الإغريق؟". وتأتي الإجابة على سؤال كهذا من نيتشه، في كتابه **المعرفة الجذلى** إذ يقول: "إنّا لعاجزون على فهم ما جعل القدامى يستشعرون أكثر الأشياء بساطة وأوسع الأشياء انتشاراً بين النّاس، كطلوع النّهار والصّحوة مثلاً. فلأنّهم كانوا يؤمنون بأنّ الحلُم حقٌّ، كان لليقظة عندهم ضياءٌ مختلفٌ، وكذلك الأمر حين كانوا يُقبلون على الحياة كلّها، والموتُ يلقي عليها إشعاعاته المضادّة ويُسيل عليها دلالاته ومعانيه، في حين يبقى الموت عندنا مختلفًا تمامًا . ثمّ إنّ للأحداث عندهم ألقاً متميّزاً لأنّ الإلهًا لم يفتأ يسطعُ في المهج منهم، فكانت كلّ بادراتهم وكلّ آفاقهم منافذ تشرف على أقاصي الأزمنة المقبلة. كان لديهم الكهانات وكانت تفدُ عليهم نوادر خفيّةٌ وكانوا يسلّمون بالتنبؤات. ولأنّهم كانوا لا يحسّون بالحقيقة كما نحسّ بها نحن كان للمجنون منهم أن يُقبلَ على تأويلها، وهذا ما يجعلنا نحن نرتعد خوفًا أو ما يحملنا نحن على الضّحك."[1]

***

للفكر الفرنسيّ المعاصر ميزةٌ لابدّ أنّ لها دلالةٌ هامّة، وهي في قلة أكتراثه بالفلاسفة السّابقين لسقراط، كما يُقال عادةً. ويبدو من المتّفق عليه عندنا أنّ الفلسفة تنطلق من سقراط الذي عرفناه من أكسينوفونس(*) وأفلاطون، لذلك لا نرى دور النّشر الكلاسيكيّة تقدم إلى القارئ شيئاً يستحقّ الذّكر من النّصوص المنسوبة

1- **المعرفة الجذلى**، الفقرة 115.

(*) - Xénophon

لبارمينيدس وهيراقليطس أو لفيثاغورس، هذا إذا ما استثنينا ما يأتيه فضولٌ مشبوهٌ أو ميلٌ شاعريٌّ إلى كلّ ما هو غريب أو الإختصاص المفرط المتصنّع عند أهل الحفريّات وفقهاء اللغة ممن عاد فاكتشف من جديد أولئك المفكريّن الغامضين. نحن ما زلنا، طبعاً، نعرف أسماءهم بل وما زلنا نذكر أحياناً **صيرورة هيراقليطس** أو **عدديّة فيثاغورس** أو **ثبوتيّة الإلياتيين**، ولكننا نكتفي بهذه العبارات المجترّة المبتذلة وسرعان ما نمرّ إلى أفلاطون فلا نكاد نعرف بارمنيدس إلاّ من خلاله، فهو إمّا ذلك اللاّعب الرياضيّ الشّيخ الذي يعرض، على سنّه الطاعنة، حركاته أمام سقراطٍ أخذته الدهشة، وسُقراطُ لم يكن، في الواقع، قد وُلد بعد، وإمّا الأب المقتول، الضحيّة المتخيّلة التي سوف تحتاجها عصور المعرفة اللاّحقة لتحقيق الإنقاذ "الجدليّ" للفلسفة. لا نعرف بارمنيدس إذاً إلاّ ممّا أوْرَثَتْناهُ التصاوير الأفلاطونيّة وتبقى حقيقة بارمينيدس وكذلك حقيقة هيراقليطس وفيثاغورس متخفّية وراء أصقاع مهجورة أو تكاد لا يقوم على صعيدها سوى لغز المعبد الدّوري، هذا في أحسن الإحتمالات، إذْ أنّ الفكر ما قبل السقراطي يظلّ، حسب قول نيتشه، "أعمق ما اندفن من كلّ المعابد الأغريقيّة"[2]

ولكن ها أنّا نقوم اليوم بترجمة بارمينيدس [...](*) . لِمَ هذا الرّجوع إلى بارمينيدس ؟ لعلّه من الضّروريّ أن نفهم إنّ هذه العودة إلى بارمينيدس ليست تراجعًا بلْ في واقع الأمر وبالنّسبة للإنسان المعاصر، تواطؤ بالعقل مع الزّمن الحاضر.

ويصبح بارمينيدس الغامض[3] نورًا يشعُّ علينا وعلى عصرنا وقد رجعنا لنلتحق به في عمق أقاصيه: إنّ هذا إلاّ قولٌ عكسٌ في ظاهره، ولكنّه لن يبقى كذلك إذا نحن أجزنا قولاً عكسًا آخر يقرّر أنّ جوهر الفلسفة أصلاً ليس إلاّ تاريخها وأنّ هذا التّاريخ بدوره يمثّل "أعمق عنصرٍ في التّاريخ الكلّي." ذلك هو الإكتشاف الهيغليّ الّذي لا ينضب معينه في توليد الإشكال. فلحدّ هيغل لم يكن الفلاسفة يهتمّون بمن سبقهم، إذْ من الواضح أنّ كانط لم يقرأ ديكارت جيّدًا ولعلّه كان لأفلاطون أجودَ قراءةً —

2- راجع **أعمال**، دار ناومان للنشر (بالألمانية، ج 15، الفقرة 419.

(*) - أعرضنا عن ترجمة ما يخصّ اللسان الفرنسي من اعتبارات في هذا الموضع.

3- الملاحظ أنّ سمليسيوس [من مؤرخي الفلسفة القديمة] (أنظر ديالز أ- 19) لا يعدّ بارمنيدس من ضمن الفلاسفة "الغامضين"، بل يصنفه إلى جانب أرسطو وأفلاطون وأكسينوفنس أي "ضمن العلميّين الذين لا يهتمّون سوى بمن يفهم ما يبدو على السطح".

أفلاطون صاحب **الجمهوريّة**، لا أفلاطون **السُّفسطائي**، المحاورة الّتي لم يتفطّن كانط، على ما يبدو، إلى عمق أبعادها حين حسب "إدراج مفهوم الكمّ السلبيّ في الفلسفة" حدثًا جديدًا. نَقُول: أصبحت الفلسفة مع هيغل، وبدقيق العبارة، "تجميعًا متجدّدًا" لذاتها، وهذا التّجميع المتجدّد يُنير كلّ تاريخٍ في رؤيةٍ جدليّةٍ موسّعة تُبينُ سياسة عوالم يشدّها العقل في بحثه عن ذاته. ولابدّ لتاريخٍ كهذا أن يفترض "أساسًا جغرافيًّا"[4] إذْ يبسط حقبه من الشّرق إلى الغرب، أي من آسيا حيث مطلع الشّمس على وجهها الظّاهر المحسوس، حتّى أوروبّا غربًا أو مغيبًا، وهي الأرض الّتي تبزغ فيها بالمقابل، "شمس الوعي للذّات"، فَيَفُوقَ لألأؤها، تفوّقًا لا حدّ له، كلَّ نورٍ محسوس. إلى هذا المدى يأتي بارمينيدس ليحلّ عند موقعه، لا هو بالأوّل ولا هو بالمتأخّر، لأنّ عالم الإغريق الّذي يُعدّ بارمينيدس من نجماته عالم قد سبقته عوالم وجهّزت لقدومه أمبراطوريّة الصّين ذات الكتابة النثريّة وعالم **الرّؤى الشّعريّة** الهندي وعالم **الوحدة العضويّة** في بلاد فارس. بدءًا من هنا فقط تصبح بلاد الإغريق جسرًا عابرًا إلى مقبل التّاريخ ويظهر الإغريق بمظهر أهل الوساطة يستلمون "صولجان المدنيّة" ممّن سبقهم فيُورّثونه خلائفهم القادمين.

في مواجهة المشروع الهيغلي الحامل لرؤية تاريخٍ كلّي يُعدّد حِقب سيرة الرّوح حين ينساب في اعتدادٍ وتؤدة عبر العالم سالكًا إلى ذاته، يأتي النّقد النّيتشويّ معارضًا. فالتّاريخ مع نيتشه لم يبق على ما كان عليه مع هيغل ذاك "الرّواق عارض الصّور المزدانة بإشراءات الرّوح المكتمل"، بلْ صار "مخبر التّجارب العظيم" تُمتحن فيه **إرادة القوّة**[5] : فما من إمرىءٍ وما من نوعٍ حيٍّ وما من شعبٍ، على وجه التّخصيص، وما من ثقافةٍ إلاّ وتبقى "التّجربة" المفردة فيها ضمن كتلةٍ من التّجارب لا فراغ من مراسها، ومن ادّعى، مثل هيغل، القدرة على استخلاص مسيرة العقل باحثًا عن ذاته في هذه التّجارب فقد أخطأ التّفرّس في مختلف هذه المراسات وفي وجوه غزارتها وغنيّ زخرفها. ومثلُ كلّ ثقافةٍ كمثل القوس المصوّبة، هيِّنةَ التوتّر أو مشدودةً شدًّا، فمن هذا المنظور، وهو منظور القيمة، تبدو كلُّ الثّقافات وقد نفت

4- راجع هيغل **تاريخ الفلسفة** (بالألمانية) دار هوفمان، جI، ص 238.

5- راجع نيتشه، **أعمال** (بالألمانية) ج 13، فقرة 73، ج 15، فقرة 90.

سَلْسَلَ التّاريخ المألوف فغدت وكأنّها تعاصر بعضها بعضًا، في جيلٍ من الزّمن الحادث. ولن تُقاس قيمة ثقافة ما إلاّ على شدّة وتر القوس وعلى تباعد المرمى منها. فإذا كان ذلك كذلك فـ "إنّ الإغريق هم الّذين ساروا بالإنسان إلى المدى الأبعد"[6]. وردًّا على هيغل في ما قال عن الإغريق **الوسطاء**، يأتي الإكتشاف النّيتشويّ دالاً على مجاوزةٍ معجزةٍ أتاها عالم الإغريق، إذْ ليس على الإغريق أن ينصاعوا إلى ما يُلزمهم مكانهم في ما مضى، لأنّهم صرفوا إشعاعهم **مقدّمًا** على كلّ ما أُنجز بعدهم لحدّ اللحظة هذه. من ذلك تنبع قوّة المعرفة العارفة عندهم، جبّارةٌ نشهد لهم بها، نحن أُخارى الوقت السّائر، ومن ذلك تأتي مشقّتنا في أن نلحق بهم حيث يوجدون. وما كان عالم الإغريق، خلافًا لما ظنّ السُّذّجُ من "جمال الثّقافة"(*) كنزًا مكنونا ووقفًا مشاعًا على أهل الحفر، يُغريهم بالإستيلاء عليه، بلْ "هيهات أن ترى أعينُ العلماء الفضّاحة، بصفاء، سرّ هذه الأمور، سيّما وأنّ تلك الحفريّات تحتاج إلى قدرٍ كبير من العلم، فحتّى جميلُ الحماس عند محبّـيّ العتيق، أمثال غوته وفنكلمان، يظلّ مشوبًا بمسحةٍ من الأمر الحرام تكاد تُدني من الفُحش... والأحرى بنا أن ننتظر وأن نعدّ، أن نترصّد فورة الينابيع الجديدة، أن نكون على تأهّبٍ لدى عزلتنا، على موعدٍ مع رؤىً وأصوات تأتي من الجانب الأبعد... وأن نَلقى في ذاتنا أوج النّهار، أن نسبلَ على ذاتنا من جديد، وضح الضّياء وإشعاع سماءٍ ذات أوجٍ وسرّ." [7]وحتّى نوجز نقول "لا يمكن أن نجني شيئًا من الإغريق إلاّ إذا كنّا نحن أيضًا مبدعين."[8]

تقابل جسارة المبدع ـ وإنْ كانت هذه المقابلة تجري على صيغةٍ فرعيّةٍ بتراء ـ بجاهدة **الحاكي**، وهو الذي لا يقوى على الإبداع والتّأسيس ويقتصر على تدبير "ما ادُّخر من القِيَم" الحاصلة من قبل وعلى الإكتفاء باستثمارها. وربّما تتوافق العبقريّةُ ومقام الحاكي، فقد كان هيغل من عباقرة **الحُكاة**[9]. فعند "صنائعيّ الفلسفة" الفذّ هذا، وهو الذي حُرم أن يكون من "بناة الإنسان"، يبقى الحدث الأخطر في عصرنا ــ أيْ

6- راجع نيتشه، **أعمال** (بالألمانية) ج 13، فقرة 896.

(*) – عبارة لنيتشه ويعني بها الفلاسفة والمثقفين الموسوعيّين.

7- راجع نيتشه، **أعمال** (بالألمانية) ج 16، فقرة 1051.

8- راجع نيتشه، **أعمال** (بالألمانية) ج 10، فقرة 411.

9- راجع نيتشه، **أعمال** (بالألمانية) ج 13، فقرة 225.

حلولُ تلك "الطّاقة ذات الرّجع"[10] الّتي داهمت العالم، ونعني بها "الحسّ التّاريخيّ" ـ تبقى في تماسٍ مع السّطح، باديةً على هيئة العارض المرضيّ أو التّوجّس. ويظلّ هيغل، في حقيقة الأمر، يستخدم "الحسّ التّاريخيّ" في "ترويض" مُجْمَل الزّمن المنقضي بإخضاعه دون ترفّقٍ لهوان الحاضر ومنغلق ظنونه. ففي "تمطّيه القوطيّ"(*) لينفذَ صاعدًا إلى السّماء" يظلّ هيغل شديد القسوة على الماضي، شديد القسوة علينا نحنُ حينئذ، لأنّه عندما لم يرَ في آماد التّاريخ البعيدة وقد صارت جسرًا امتدّ فَوَاصِلَنا، سوى الطالع المبكّر لـ "وعيٍ للذّات" تامّ الحداثة، فقد صدّق فينا نبوءة هزيودس المرعبة الّتي أوعدت بميلاد أجيال من "الأطفال يجلّل الشّيب رؤوسهم"، وها قد بات عالمنا لهؤلاء مُقاما. ولكنّ السّراب الّذي أوهم هيغل قد أقامه الإغريق أنفسهم لإنّهم كانوا لأنفسهم حكاةً. "علينا بافلاطون حتّى نستقبل المسيحيّة" : ليست هذه العبارة من أوهام باسكال" فقد شاءت صروف الدّهر أن تُبدي الهلّينيّة المحدثة المتردّية عنفوانًا تاريخيًا أشدّ، ممّا عرّض هلّينيّة البدء لفاسد الأحكام. ولا بدّ أن نعرف جيّداً الهلّينيّة المحدثة كي نميّزها عن الهلّينيّة القديمة كما علينا أيضاً أن نكشف على إمكانات أخرى لأنّ الإغريق لم يكشفوا عنها أو هم قاموا بالكشف عن إمكاناتٍ مختلفة ثمّ أقدموا على حجبها"[11]. والمعضلة الكبرى هي أن نفلت من المغالطة، حتّى وإن كان مغالطونا هم الإغريق بالذّات، أي أن تكون لنا القدرة على مراجعة سيرنا إنطلاقًا من إغريق التّردّي وصولاً إلى الإغريق المعلّمين العارفين، أولئك الأبعدون عن نسق الزّمان السّلسل، الأقربون، ربّما من آمادنا القادمة. "أن أُحبلَ الماضي حتّى أستولدَ المستقبلَ. فَلْيَكُنْ إذْ ذاك حاضري"[12] ، تتزاوج حكمة نيتشه هذه، الّتي أصبح بها مكلّفاً بالسّطو على التّاريخ الغيهب المحجوب يسلُبُه أسراره وينشرها نبوؤاتٍ وسط "عاصفة اندحار الصّقيع"، تتزاوج مع الإقرار الحاسم الّذي يوطّن توجّه تساؤله التّاريخيّ القائل : "لقد

10- راجع نيتشه، المعرفة الجذلى، الفقرة 34.

(*) - اسلوب معماري نسبة إلى أمّة القوط التي عمرت أوروبا في أوائل القرون الوسطى (Les Goths)، وهو أسلوب يتميّز بانطلاق أشكاله عمودياً في استطالة مطرّدة متشاهقة.

11- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) ج 10، فقرة 191.

12- راجع نيتشه، أعمال (بالألمانية) الفصل الثاني، فقرة 83..

ولّت كلُّ المنظومات الفلسفيّة، وهاهم الإغريـق يسطعون بإشـعاعٍ لم يُضـاهَ تلألـؤه، خاصّةً منهم إغريق ما قبل سقراط"[13] .

على هذه الحال وحتّـى وإن يـترآى خلـف محاولـة هيغـل، الّتي تبقـى محاولـةً "حاكية"، أفقٌ يمكّن من انتشـار "مبـادرةٍ رائعـةٍ"، لابـدّ أن نعـترف علـى الأقـلّ، بـأنّ "تاريخ الفلسفة ـ مع هذا الفيلسوف ـ لم يدفع بكلّ كتائبه في المعمعة"[14]. ولكنّا نرى، ولأوّل مرّةٍ، أنّ ما نسجه خيال هيغـل مـن تـاريخ ممتـدٍّ يرتـدّ عـبر حلقـات الوسـائط المتعاقبة حتّى يبلُغَ إلى "هجرة أسراب سمك الرّنـك القافلـة إلى بحـار الجنـوب" وهـو الحدثُ الأقدم في ما يؤرّخ، حسب ما علّمته المدارس أوائلَ هذا القرن، نـرى أنّ هـذه النّظرة تُسلم محلّها، مع نيتشه، لنظرةٍ شموليةٍ للتّـاريخ. في مثـل هـذا التصـوّر لا يكـون الإغريق المؤسّسون من عابريّ السّبيل، بـلْ هـمُ المصطفـون بقـدرةٍ جعلتهـم يحفظـون لديهم، أمانةً، ما يُمكّنُ المستقبل لنا نحن، لأنّهــم مـن البـدْءِ جـاوزوا كـلّ التّـابعين في متلاحق الأحقاب. عند هذا القدر من التّحديد، حيـث تُجـاوزُ الجسـارة النّيتشـويّة ـ وتجعله ممكناً في ذات الحين ـ الإحتشام الأكاديمي، كـالّذي عنـد ديلثـي، أحـد حُكـاة "الشّموليّة"، عند هذا القدر من التّحديد فقط، يصير أسلاف سقراط نوراً يشـعّ علينـا وعلى عصرنا.

وما هيغل بغريبٍ عن فكر المترجم [ناقل نصّ بارمينيدس إلى الفرنسيّة] ولكنّ [المـترجم] يُغـامر في "زمهريـر انـدحـار الصّقيـع" مغـامرة النّيتشـويّ الغـادي إلى سـرّ [الفلاسفة] ما قبل سقراط، ولعلّ الدّافع الحاسم الّذي يدفع بـه إلى هـذا السـرّ لم يأتِـه من نيتشه بقدر ما أتاه من هايدغر وقد توسّم فيه حنكته الفريدة في علـمٍ بـات يـؤول إلى الإلتباس.

ما كان لأحـدٍ أن **يلخّص** فكر هايدغر وما كان لأحدٍ حتّـى **أن يعرضـه**، لأنّ فكر هايدغر هو الإشعاع الغريب الّذي يفيض من العالم الحديث في صلب كلمةٍ تدكّ الكلام المحدِثَ لكلّ قول وتربكُ سكينة إنسان الكائن.

13- راجع نيتشه، **أعمال** (بالألمانية) ج 13، فقرة 1.
14- راجع نيتشه، **أعمال** (بالألمانية) ج 12 الفصل الثاني الفقرة 442..

ولكن، وفي نهاية الأمر، إذا كان حنين نيتشه يجنح إلى هيراقليطس فإنّ إلى بارمينيدس يحنّ، على فطرةٍ، ناقل القصيد [إلى الفرنسيّة]، إذْ أنّ بارمينيدس ولا ريبَ، من أوائل المفكّرين الإغريق الّذين "حدّدوا، كما قال هايدغر، بعد أن كالوا المقاديرَ الأساس، كينونة الفكر الغربيّ حتّى الآن."[15].

ينبسطُ نصّ بارمينيدس على إيقاع القصيد. ولعلّ في هذا القصيد يطلعُ مشرقاً عفويًا أحدُ أجمل أبيات الشّعر في اللّغة الإغريقيّة، ضياءٌ قمريٌّ من قبل سقراط، وحطامٌ تائهٌ منيرٌ لفُلكٍ مبتور.[16]

ليلاء وضّاحةً هائمةً على مدار الأرض، نوراً من أُخرى المدآت.(*)

كيف السّبيل إلى الصّمود عند النّداء الشّاعريّ حين لا يفتأُ القولُ يُحاذي السُّكون وعبوسَه؟ إذ القصيدُ لا يقطع السّكون وإنّما يحمله إلى محض تمامه.

أن تعرف كيف ترقّى بالسّمع إلى مُدرَك السّكون ذلك هو الإصطفاءُ الّذي يحظى به كلّ امرئٍ كتوم، من لا يخطاه التّهجُّد أبدًا. هكذا يجد النّاقل [المترجم] نفسه ملتقاً بقصيد بارمينيدس، بلْ القصيد هو الّذي يستولي عليه، إذ ما تلبث بنات الشّمس أن تسارع راكضةً من حديدٍ أمام المركبة المطهّمة العجيبة وتستأنف العادياتُ ضَبْحَها على صعيد المخيِّلة، فتتعالى عند نهاية الطّريق، أبوابُ النّهار والليل.

هنا تنتظرنا منذ الأزل إطلالة الإلاهة، مباغتة. ولكن، هل هي فعلاً، الإلاهة ؟ ليس ثمّة في البيت الثالث سوى لفظة δαιμων [دايمون] و لم نكن قد عرفنا بعدُ هل ستعيّن في ما يلي إلاهاً أم إلاهة. فاللفظة δαιμων [دايمون]، على صيغة الإطلاق، تفيد البعد المتميّز لما هو إلاهيّ وما أن يُنطقَ بها حتّى يهزّنا القصيد في وحشةٍ قدُسيّةٍ فيتوقّف فجأةً سرد ذلك الوصف المسهب الثرّ الّذي لم ينقطع قبل أن يكون قد أبلغنا كلّ شيءٍ عن نسق تطهيم العربة ونظام مغالق أبوابها ـ ألَمْ يرَ ديالز في هذا الوصف

15- هايدغر، ما الذي نسمّيه فعلَ فكر؟ (بالألمانية) مجلة مركور عدد 33 ص 609.
16- نلاحظ أن برقلس يرى أن قصيد بارمنيدس محكم النظم أكثر مما هو ذو قيمة شعريّة حقيقيّة. (راجع ديالز، أ-18).

(*)- Νυκτοφαες γαιαν αλλμενον αλλοτρεον φως
(نُكتيفاييس بيري غايان ألومينون ألّوتريون فووس)

نظامًا من صنف لَقوني(*) ؟ ـ وعند ذلك تُسدلُ غشاوةٌ بين الأشياء ونحن فلا يبقى المسافر يرى الـ δαιμων [دايمون] وأقصى ما سيخبرنا به النّصُّ هو أنّ الإلاهةَ تلقّته في حضرتها وأنّها صوّبت له الكلام. فحتّى الإنتقال إلى التأنيث لا نجد له مبرّراً وإن كان مضمراً في اللفظ الّذي سوف يسمّي الحقيقة. إذْ هي الحقيقة الّتي ستتكلّمُ في هذا النّصّ. وليست إلاهة بارمينيدس إلاهة الحقيقة بالمعنى المهلهل الّذي سيجعل من بوصيدون إلاهاً على العواصف ومن أبّولو إلاه الشّعر. إنّها الحقيقة عيْنُها، الحقيقة بذاتها، تظهر بظُهر القدُسيّ الإلاهيّ في المحلّ الأوفق أي في مجال التحصّن حيث لا يبلغ إليها أيٌّ من الشّعاب الّتي أعتاد بنو الإنسان الضّرب فيها. كلاّ بلْ لنا أن نقول إنّ الحقيقة هي ذاك التّحصّن ذاتُه، لأنّ الإلاهة لا تكتفي بالتّملّص فلا يبقى منها سوى الصّوت، ولا نبقى نحن على رؤيتها كبقائنا على رؤية المركبة الرّاكضة ومصراعات الأبواب المرصّعة بالنّحاس، ولكنّ الصّوت الّذي يُبديها ينتسب هو أيضاً إلى تحفّظٍ أعلى فهي تذكر مراراً وعلى وجهٍ من الإبهام الـ Ανάγκη [أنانكي] والـ Μοιρα [مويرا] اللّتان تستأثران بجبروتٍ دائم التّملّص وما تنفكّان تنشران سرّ تحفّظهما على عزّة الآلهة أنفسهم. فالحقيقة قولاً أبعدُ من أن تلقى في ذاتها كفافها ولن تصير إلى تمامها إلاّ إذا سمّت ما يُجاوزها وما لابدّ لكلّ قولٍ أن ينزل عنده حتى يكون القولَ عينَه، أيْ قولاً وحقيقةً. فالوقوف عند الحقيقة لا يكون في مستقرٍ من نورٍ لا ظلّ له بل هو المغامرة في وضح النّهار حتّى يُبلغَ إلى سرّ ما في التمنّع من ضياءٍ مضادّ يتحفّظُ في الحقيقة فيجعلها تتحفّظُ بنا، حتّى نقوى على مجالدته. لكنّ مجالدةَ التّحفّظ عند التمنّع كما وصفناه لا تعني القهقرى في مواجهة ما لا ينقالُ إنّما هي سموٌّ أقصى إلى مُنجَز التّلفّظ، علمًا بأنّ القول لن يُنجز تلفّظا إلاّ إذا ظلّ وفيّاً لديْن ما أُضْمِرَ، ذلك الدّيْن الّذي لن يكون القولُ في حِلٍّ منه أبداً.

وأن يظلّ هذا الوفاء في ذاته هلعاً ذلك ما نقرأه في أغمض بيتٍ من أشدّ قصائد هُلدرلين سرّاً. غير أنّ الهلع الّذي يذكره هُلدرلين لا يعني إنكار ما يُقوى على معرفته، وليس هو بالتّيه في ما لا يقين فيه وإنّما هو ما يُحدّدُ قَدَرَنا الحميم، الّذي لا

(*) ـ لقوني: نسبة لـ "لقونيا" Laconie منطقة ببلاد الإغريق الأوروبيّة عمّرها الدوريون وقد أدخلوا الصرامة الهندسية في ذهنية الهلّين حسب المؤرخين.

يحظى بالعزّة إلاّ حريصاً على عجزه الخلاّق. فالقول الّذي تتفجّر فيه الحقيقة عند بني الإنسان ليس ذلك الإيغال في التفسير، يفكّك عطاء المعنى بإخضاعه لآليّة الحجّة. هو القولُ حتّى السّكون، يوفي المقادير كما يُطلقُ الإفراط، مواجهاً ما لا تُمكنُ مجاوزته، حدّاً ورفضاً. ولنا أن نهتدي في هذا بخاطرةٍ لبراك حين يقول : "الحججُ تتعب الحقيقة"[17]، تتعبها، لأنّ تدبّر الحجّة يُنهك تليدَ الأساس بالغلوّ في الإعتماد عليه، فلا حجّة إلاّ تهيئةً لِردٍّ ولا ردٌّ إلاّ من المدوّن الإجرائيّ. ولكنّ قوّة التّساؤل أعتى من أن تلقى الوهنَ عند ترقّب الردّ الوارد، فهي تجاوز ذاتها إلى أن تلقى ما لا يُجاوَزُ حيث يرتطم فينقلب رِجْعاً كلُّ ترقّبٍ لردّ، لا ليفوز بمسخ ما لا يُجاوَزُ فيحيله إلى "بداهةٍ" وإنّما ليحفظ فيه فاغراً جُرح السؤال بأن يُبقي في التّدلّي كلّ ردٍّ ممكن. عندها يُصَيِّرُ **الوفاءُ الهلعُ** كلّ بدايةٍ لا مناص منها. وقد تكون البداية على هذا الوجه حلول عملٍ مبدَعٍ في العالم، قصيداً أو مَعْلَماً، يفرض مستقرّه مبسّطاً ما تداخل فتشابك أو معيداً البسيط إلى التّعقيد الّذي ما يفتأ يتملّص منه، كما يمكن أن تكون هذه البداية للمدينة تأسيساً بفتح المجال الّذي يأخذ التّاريخ فيه المعنى، كما يمكن في نهاية الأمر، أن تكامل البداية فلسفةً، حين يصير الحديث عينَ قول الكون أيْ ما يفترضُه شرطاً وعند مبدئه كلُّ ظهورٍ للكائن. ولا يستقرّ متلفّظُ القول، على كلّ حال، في حيّز القول إلاّ حَرِصًا على بَداءة الدِّين الذي يندُبُنا منذ الأزل إلى سكون ما **لا حِلّ** منه وما يبقى ظاهر التّحفّظ فيه يعْمِدُ كل إمكانات التّأسيس.

ولعلّ الإشارة التي بقيت حتّى الآن، وأكثر من غيرها، خارج الإستنطاق عند استشفاف عالم الإغريق المتميّز تبقى في الفرق بين لفظ الحقيقة المُثبت عندنا(*)واللفظ نفسه الذي يُسمّي الحقيقة عند الإغريق على صيغة **السلب**. فنحن نكتفي عادةً بترجمة اللفظ السّالبَ Αληθεια [أليثيا] باللفظ المُثبَت "حقيقة"، مع افتراض التّناظر بين اللّفظين وكأنّ الإغريق كانوا من باب المصادفة المحض، أو عن إستثناءٍ لغويّ غير ذي تأثير، يسمّون الحقيقة بلفظٍ سالبٍ. فلربّما كنّا أقرب إلى المعقول إن نحن قلبنا هذا الإفتراض فنتعرّف في لفظ [أليثيا] على واحدةٍ من تلك البنى التي ينكرها، مخطئين،

17- كتب براك في ما قبل: "الحجُج تضعف الحقيقة".

(*) – عندنا أي في اللغات الأوروبية. ولكن ما يلي في التحليل ينطبق أيضا على اللغة العربية.

"هواة الإستثناءات اللغويّة"، حسب عبارة غوته، حين تنحجب، أو ينفونها حين تبقى في منطقة الذّود عن تحفّظها، فإذا تعاملنا هكذا مع هذا اللّفظ فلابدّ أن نُقرّ بتفرّده الإثباتيّ وأن نعيد له قيمته بأن نطرح التّساؤل حول طبيعة ما يشير إليه الحرف المزيد الأوّل. يضاف هذا الحرف إلى الأصل من فعل Λανθανω [لنثانو] الذي يُشتقّ منه أيضاً الإسم Ληθη [ليثي] على غرار الحرف المزيد الأوّل في كلمة αειθεια [أيْثيا] وتعني التغرّب عن الدّيار، والذي يُضاف إلى ηθος [إيثوس]، وقد يدفعنا معنى هذه الكلمة الأصليّ الذي يطالعنا خلال هذا التحليل إلى مراجعة فهمنا للأتيقا [أي الأخلاق الأسس] . غير أنّ هؤلاء الإغريق الذين اشتهروا ببراعتهم في صناعة الكلام لم يتركوا لنا شيئاً يُذكر عن طبيعة هذا الـ Ληθη [ليثي] وكأنّ السكون أنسب له من الكلام، إلاّ أنّ بنداريوس يحدّثنا عن Λαυθαυος ατερμαρτα νεφος [لنثانو أتيرمارتا نِفوْس] غيمة الـ Ληθη [ليثي] غير ذات الأمَارات[18]، لأنّها تتملّص في ذاتها بظهر الخفاء، خافيةً فيها كلّ شيء. فإن كانت غيمة الـ Ληθη [ليثي] غير ذات الأمَارت هي المُثبت لما ظلّت الـ αληθεια [أليثيا] سالبًا له، لابدّ من التّسليم مع هايدغر "بأن اللاّكشف الذي يحجب ذاته، حسب ما يراه الإغريق، يبسط سلطانه على منتشر الكون محدّدًا حضور كلّ كائن وطواعيّة المفاتيح إليه. هذا السّبب كان الإسم الذي أعطاه الإغريق لما سمّاه الرّومانُ veritas [فيريتاس] ولما سمّته الفرنسيّة vérité [فيريته] يحمل ألفا (a) سالبة (α-ληθεια) هي الدّالة فيها على صفةٍ مميّزةٍ خاصّة"[19]. فإن كان اللاّكشف عند الإغريق هو ما يبقى الأكثر تأصّلاً في كلّ ظهورٍ للكائن، بالمعنى ذاته الذي نجده في الإلياذة، مثلاً، حيث تتقدّم الإلاهة أثِنا متحجّبةً في اتّجاه هكطورس وتردّ رمحه إلى أخيلوس ، فإنّنا نفهم أن αληθεια [أليثيا] الإغريق لا تُحازُ إلاّ إذا افتكّت ما تحجبه من لاكشفٍ أعمقَ تأصُّلاً، خلال صراعٍ يعرّض لمهلك الخطر كلّ من غامر فَوَلَجَ فيها. ألا تكون مأساة أوديب، بكاملها وفي أحد معانيها، استحضاراً لمثل هذا الخطر المهلك ؟ فإن نحن بقيت لنا القدرة على أن ندرك شيئاً آخر في هذه المأساة غير الحكاية البوليسية التي تتابع حتّى اكتشاف الجريمة، فإنّنا سنفهم ما يجعلها تُلامس أعمق الدّواخل وتهزّ، فاجعة، شعباً ذا عبقريّةٍ فريدةٍ استطاع بها أن

18- راجع "الأولمبيات" السبعة، البيت 48.

19- راجع، قراءة أفلاطون للحقيقة (بالألمانيّة)، بارن، 1947، ص 32.

يدلُّ على بَداءة تلـك "الغيمـة غـير ذات الأمَـارات" في الـ Ληθη [ليثـي] علـى أنّهـا أساسةٌ للحقيقة، ملازمةٌ فيها للطّبيعة السّالبة التي تَشهد بها لفظة αληθεια [أليثيا]".

أمّا إذا كان تعيين الحقيقة "كشفاً" لا يُعقـل إلاّ قياسـاً علـى لاكشـفٍ أقـدم بَداءةً، أفـلا يمكـن أن نَخلُـص إلى القـول، ضـرورةً، بـأنّ كشـف الحقيقـة يـؤدّي إلى تقويض حقيقة الحجب بأن يَسلب منه مفضوح ما كان من طبيعته؟ يبدو هـذا النّـوع من الإستتناجات، فعلاً، عينُ المنطق. غير أنّ هذا المنطق سيقودنا، وربّمـا حتمـاً، إلى الإعراض عن التفكّر في ذلك التفـرّد المغـرّب الموحـش الـذي لمحناه يـتراءى في λογος [لوغوس] فلاسفة الإغريق. وأن يكون الكشف حصيلة مـا افتُـكَّ من اللاّكشـف في صراعٍ يَصّاعَدُ منذ البدء على ما يقتضيـه مقـام الحقيقـة حيـث لابـدّ أن يُحتـلّ الموقـع الأوهى، ذلك ما نُطالعه عند أفلاطون أيضاً الذي يرى أنّ "ميـدان العَظمـة في ميـدان مهلك الخطر"[20]. ولكنّ **الصّراع الفكـريّ** الـذي قـد كـان ذكـره رامبـو، حتّـى وإن ضاهى ضراوةً صراع المقاتلين فإنّه لا يروم هزيمة منافسٍ معيّن وتقليصه لنَهْبه، بقدر ما يتعالى ليبلغ إلى عراءِ انتسابٍ موحّدٍ أصفـى جوهـرًا. ذلـك هـو **صـراع الأصـول**، لا يُستضاءُ عَالَمُ الكائن إلاّ في حـامي وطيسـه، لأنّ انبعـاث الخـطّ الـذي يرسـم، بجيـدًا، حدود الصّورة في حيّز اصطفائها الفريد، لا يعني الرّفضَ بلْ هو الإبقاءُ علـى السّـرِّ في تحفّظِ غامضِ القول الذي لن يُطاحَ بصِلَته مع القول المتكهّن. تلك هي الـ αληθεια [أليثيا] كما يُعيّنها الإغريق وفيها يُبقي العنصر المُثْبتُ على إصراره بعد أن وقع نفيه في الظّاهر، غامضاً عند ضدّه، كبقاء اللاّتناظر مكنوناً ممتنعاً عـن التّنـاظر الكـامن فيـه أو كامتداد سلطان المعنى، سرّاً، حتّى تخوم اللاّمعنى. أليس هذا ما يقوله لنـا هـيراقليطس حين يصرّ على أنّ "السـيّد الـذي بدّلفيـا كهانتـه، لا يُعلـنُ ولا يتملّـصُ وإنّمـا يُلـوّحُ بالدّلالة؟" ثـمّ ألم نَصل مع هيراقليطس أيضاً إلى أعماق الـ φυσις [فوسـيس] (*) عـن طريق تعاطفٍ تضادّي كما في القوس أو القيثارة ؟ أن يكـون هـذا التّعـارض قـد بلـغ حدّه الأقصى في أصل لفظة αληθεια [أليثيا، الحقيقة]، ذلـك مـا لم يُذكـر صراحـة، لكنّا قد نتوسّمه في قولةٍ أخرى لهيراقليطس، غامضةٌ هي أيضـاً φυσις κρπτεσθαι.

20- راجع الجمهورية، 497 د.

(*) - παλιντροπος αρμονιη [بالِنطروبوس هارمونيّ]

φιλει [فوسيس كريتستاي فيلاي]، تُترجم هذه اللفظة عادةً ودون كبير المجازفة، هكذا: "إنّ الحقيقة تعشق التّخفّي". هذه الترجمة المعروفة صحيحةً طبعاً، إن افترضنا أنّ الـ φυσις [فوسيس] تعني "الطبيعة"، ولكن إذا اعتبرنا أنّ "الطبيعة" التي يذكرها هيراقليطس لا تعني البتّة ما يمكن أن نعرفه عن الطبيعة في نطاق فيزياء أو بيولوجيا وإنّما فلقٌ ولا مغيب - το μη δυνον ποτε - [طو مهي دونون بوتي] لا يقوى أحدٌ على التّملّص منه، أي إسمٌ آخر لـ αληθεια [أليثيا] ذاتها، إذا اعتبرنا ذلك كذلك فإنّنا نُفاجأُ بتحوّل الـ κρυπτεσθαι [كروبتستاي] إلى مشكلٍ في اتّصاله بالـ φυσις-αληθεια [فوسيس — أليثيا، طبيعة/حقيقة] صلةً حميمةً يشير إليها فعلُ φιλειν [فيلاين]. يقول هيراقليطس أنّ الـ αληθεια [أليثيا] "تعشق" الـ Ληθη [ليثي] ومن لاكشفها تفتلتّ، خلال الصّراع، النّور الذي تستأثر به. أليس من الأبلغ أن نقول عندئذ أنّ كشف الـ φυσις [فوسيس] لا يتمكّن إلاّ لأجل اللاّكشف الذي يدلّ عليه فعل κρυπτεσθαι [كروبتستاي]؟ عند هذا الإعتبار يكون القول الجوهريّ أبعد من أن يُطيح بالسكون بلْ يحمي منه انسحابه في هبة القصيد ويأويه في عشقه، ذودًا عن تحفّظه، حتّى وإن فاض علينا سخاؤه واستقبلنا في انفتاح المستقرّ ورحابته.

هنا تبدو Μοιρα [مويرا] بارمينيدس التي يتلقّى الكون ذاته منها عمقَه، مع κρυπτεσθαι [كروبتستاي] هيراقليطس، سرّ الـ φυσις [فوسيس] الأقصى، في لقاءٍ يستضيء كلاهما الآخر وفي تلك العلاقة مع الـ Ληθη [ليثي] التي هي من جهة الجوهر، الـ αληθεια [أليثيا]. ولكن أليس من قبيل القول العكس الأدهى أن ندّعي خلافاً لكلّ التقاليد، إضاءة بارمينيدس بهيراقليطس، أي فيلسوف الكون بفيلسوف الصّيرورة ؟ ولكن ألا يندسُّ القول العكس في ظاهر معقول التقاليد، لمّا تذهب هذه التقاليد إلى اعتبار الفلسفة معتركاً تتناطح فيه الأراء المتباينة؟ ولعلّ بارمينيدس وهيراقليطس، وإن كان قولاهما متباينيْن في الظّاهر، لم يقولا، كلاهما، إلاّ ذات الشيءِ، سيّما وأنّ كلاهما كان في حال الإستماع لذات الـ λογος [لوغوس]، سيّما وأنّ كلاهما قد أصاخ بذات المسامع لتقبّل أصل الفكر الغربيّ؟ هذا الأصل هو ذات أصل عالم الإغريق وهو مُقام الفيلسوفين المشترك عند لغز الحقيقة الإغريقيّ الذي يحدّدُه هيراقليطس وبارمينيدس معاً. لذلك فليس من الغريب أن يكون قصيد

بارمينيلس قد حُمِّلَ أوّل الأمر عنوان Περι φυσεων [بيري فوسيون][21]، إذ أنّ الـ φνσις [فوسيس] التي يذكرها هيراقليطس وفي معناها الأدقّ، أقرب بالتأكيد، إلى αληθεια [أليثيا] بارمينيدس من مفهوم الطبيعة الحديث الذي نبقى مرغمين على الرجوع إليه لتأويل المفهوم العتيق. وإذا عدنا مرّةً أخرى إلى أوديب فرأينا مع نيتشه أنّ الغالب على الفلاسفة السّابقين لسقراط ليس إلاّ "غريزةً مماثلة لتلك التي أبدعت المأساة"[22] أفلاً يلزمنا التسليم بأنّ كشف الحقيقة النّهائيّ سوف يترك في التّدلّي سؤالاً عن السّبب الأقصي؟ إنّ شيئا ما مازال يصرُّ على التّملّص إصراراً أعنتَ من إصرار الحقيقة على التّملّص من إدراك البطل المأسويّ. ففي الجوق الختاميّ تحملنا العِبرة من مثال أُوديب ومن القدَرِ الذي شِيءَ له إلى توجّسٍ لا نستطيع صياغته لفظاً، يُشْعِرُنا بالحضور المكين الكامن لما يبقى أمامه بنو الإنسان، وحتّى الآلهة، متساوين عجزاً، تصديقاً لقولة برومثيوس، بطل إخيلس الذي أكّد أنّ كلّ τεκνη [تِكْنِي، القوة القدّارة]، أي كلّ معرفةٍ متعلّقةٍ بالكائن، تظلّ أوهن بكثيرٍ من الـ αναγκη [أنانكي]، أين تتملّص القوّة الماكنة في الممكن التي تجعله يقوم، في النّهاية، بتصريف كلّ الأمور على مشيئة قَدَرٍ ورصانته.

لنا أن نلمح إذاً في حضور الـ δαιμων [داعون] الغامض الذي يذكره بارمينيلس في البيت الثّالث من قصيده شيئاً يختلف كلّ الإختلاف عن تمويهٍ شعريّ أو عنْ رجْعٍ ميثولوجيّ في مجال الفلسفة عند ابتدائها. فإذا كان بارمينيدس يحتلّ موقعاً من أصل الفكر الغربيّ نما هو، لذلك، من المبتدئين فلسفةً، أو بعبارةٍ أخرى، من البدائين في ممارسة الفكر، إلاّ إذا ذهب بنا القول الى اعتبار المعبد الدّوريّ صورةً "بدائيّةً" في هندسةِ المعمار ! وما بارمينيدس، في واقع الأمر، بالبدائي في الفلسفة، إن نحن أعرضنا عن وسم [الرسّام] جيوتّو بهذا الوصف في ميدان فنّ الرّسم، فلقد تخلّص الوله بالرّسم منذ مدّةٍ من منغلق الظنّ الذي رأى في جيوتّو رفائيلا - أو ليونارداً - لمّا يكن بعدُ. إنّ ما حسبناه بدائيّاً ثمّ تحرّر من سراب "العتيق" الذي كان لا يترآى إلاّ من خلاله، أصبح في الحقيقة **مختلفاً** فقط، ولعلّه **أوّلي**، ولن نفهم في كلّ حالٍ، الأعمال المبدعَة التي لم يفتأ [هذا البعدُ الأوّليّ] حيّاً فيها إلاّ إذا هُجّرنا إلى تغرّبٍ يُعيد

21- راجع سمبليسيوس، **عن السماء** (ديالز، بارمنيدس، أ-14)
22- راجع نيتشه، **أعمال** (بالألمانية)

توطين فكرنا في مجال حقيقة تغيّرت. ولربّما حان الوقت، إن لم يبق للصّفة "ما قبل السّقراطي" سوى معنًى تأريخيٍّ، لكي لا يُأوِّل الفلاسفةُ بارمينيدسَ تأويلاً يجعل منه أفلاطوناً أو أرسطوطاليساً لَمّا يكنْ بعد، ولكي لا نرجع النصوص ما قبل السقراطية إلى خطابٍ أفلاطونيٍّ أو أفلاطونيٍّ محدَثٍ، فنُقدمُ على إدراك قدْر العمق الذي يجعل أفلاطونَ أو أرسطوطاليسَ هما السّابقين لسقراط. ولعلّنا سوف نُعرض عند ذلك عن إصدار أحكام على أفلاطون وأرسطو إنطلاقاً من الفكر الحديث بعد أن نختبر مدى المعنى في بقائهما هما ذاتهما في علاقة تواصلٍ ترتدُّ بهما إلى السّابقين لسقراط. على هذا الأساس، وإن كان من المشروع أن نرى في شذرات بارمينيدس - كما كتبه ليون روبان - "النَّسَخَ الأصل" لمشاكلنا الرّاهنة، يصبح من الأنسب أن لا نحدّد هذه النّسخ الأصل من خلال عمليّة إسقاطٍ في الماضي لما ألفناه من معضلاتنا الحاضرة مع بعض التبسيط الطفيف. فالفكر المتقدّم عن سقراط لم يطرح "لأوّل مرّةٍ" ما نخاله نحن من "المسائل الأزليّة"، حتّى وإن اعتبرنا أنّه طرحها في صيغة نماذج غضّةٍ، على أن يتعهّد "تقدّم الفكر"، بعد ذلك بتنقية ألفاظها وضبطها. في عبارة "النسخة الأصل" علينا أن نُصغي قبل كلّ شيء، إلى لفظة "الأصل" وتعني عنصر المبادرة المتجذّر الذي قد لا تنتسب إليه مشاكلنا "نحن" حسب ما نستخلصه، تقريباً، من قولةٍ لهايدغر، إلاّ كانتساب البرق الخلّب السّاكن إلى زوبعةٍ انسحبت منذ مدّةٍ طويلةٍ ومازال ذلك البرق يوعِدُ لها، بحيث لا نكون، نحن أهل الغرب سوى أُخارى المغيب المشعّ الذي كان السّابقون لسقراط أوّل إطلالةٍ له.

عند هذا الحدّ من التحليل علينا أن نَتَثبَّتَ. إذْ لعلّنا حين نبّهنا إلى ذلك **الوهم الإرتدادي**، أي إلى ذلك الميل الذي صار فينا عادةً لا نكترث لها، والذي يحملنا على إسقاط تصوّرات أُعدّت في عصور متقدّمة، في ذات الحيّز الذي شهد إطلالة السّابقين لسقراط، لعلّنا أشرنا بهذا التّنبيه إلى أعقد ألغاز القصيد إحراجاً، وهو انقسامه إلى جزئين اثنين، ممّا أحدث قضيّةً للقدامى أنفسهم. إنّ ما جعل بارمينيدس يبقى فريدًا، حسب قولة السيّد فال(*) الجيّدة، "تغنّيه بنشيديْن في قصيدٍ واحدٍ"[23]. وهذان

(*) -هو Jean Wahl، شيخ من شيوخ التدريس في جامعة السوربون حتى السبعينات، درس الفلسفة في جامعة تونس عام 1965.

23- راجع جان فال: **دراسة في محاورة "بارمنيدس"، لأفلاطون**، (بالفرنسية، ص 75.

النّشيدان هما الّذان لم نتوصّل بعدُ إلى التوفيق بينهما في وحدة القصيد. فإن كانت الحقيقة هي ذلك النّورُ المطلقُ المتعنّتُ الذي يفيض من الكون، فكيف نُفسّر أن ترافقَ **قول الحقيقة** المضادّة لـ "الظنّ" المتحزّب للكثرة، **مقالاتُ "الظنّ"**، حتّى لأنّ بارمينيدس يُغني هذه المقالات ويطوّرها بجديّةٍ تجعله يترك لها في النّهاية الكلمةَ الفصل؟ إنّ لَفي هذا ما قد حفز حذق المؤرّخين وفقهاء اللغة. ويفتح أرسطو، مؤسّس تاريخ الفلسفة، هذا النّهج مدّعياً أنّ بارمينيدس، بعد أن قلّص الواقع وأقحمه عنوةً في **الكون** وفي تضادّ هذا الكون مع **اللاكون**، "رأى نفسه مرغماً على أن يصبح سادن الظواهر" وأن يسلّم في الأقلّ، بتضادّ مبدئيْ الواقع الآخريْن - الحارّ والبارد - أي النّار والأديم. أن يكون هذا العرض الأرسطي مجرّد تخمين، فليس لنا في هذا الموضع أن نبدي الإستغراب منه، بيْدَ أنّ هذا النوع من التخمينات حول مدى الإحكام في قصيد بارمينيدس لم يُطلق العنان لفرضيّاته في عصور القدامى، بل في عصر فقه اللغة الذّهبيّ، أي في نهاية القرن التاسع عشر.

يقوم نيتشه في كتابات له سنة 1873 كان قد توجّه بها، دون شكّ، إلى كوسيما فاغنر وحرّرها استناداً إلى دروس ألقاها بمدينة بازل[24] بعرض حلٍّ للمشكل الذي كان طرحه أرسطو، بطريقةٍ لا تلزم إلاّ صاحبها. أنّ **مقالات الظنّ** [في رأيه] وهي الجزء الثاني من القصيد تقدّم فلسفة بارمينيدس الأولى ولا جدوى من تعقيد الأمور. وترتبط هذه الفلسفة الأولى بتعاليم أنكسيمندرس الذي كان قد رأى، حسب نيتشه، في ثراء الأشياء المتعدّدة الخاضعة للصيرورة "تحرّراً مذنباً" تجاه الكون ولكنّه انصاع إلى الإعتراف، وإن كان ذلك في لهجةٍ متشائمة، بواقع هذا الثّراء. يكون بارمينيدس قد قام إذاً فقط باختزال هذا الواقع اللاّمحدّد في الكيفيات المحسوسة وأعاده، داخل تأليفٍ أوّليّ يُظهر مهارته في صناعة المنطق، إلى التعارض الأساسيّ الوحيد، تعارض **الضّياء والظّلمة**.ومن ثمّة وبعد أن درّس "منظومة الضّياء والظّلمة كاملةً في الفلسفة الطبيعيّة"، أخذته "في يومٍ ما" "رعدة التجريد الصقيعيّة" وأحسّ عندئذٍ بعبء ما يشبه "الجرم المنطقيّ المهول" فعمد بنفسه إلى تهديم منظومته، فاضحاً الصفة الوهميّة لما كان موضوع تفسيراته. ولكن، يُضيف نيتشه، "يظهر أنّه لم يتخلّ

24- راجع نيتشه: **أعمال** (بالألمانية)، ج1: **الفلسفة في عصر المأساتين الإغريق**.

عن حنينه إلى الفتى القويّ، ذي الجسم القويم، الذي كان في شبابه، لذلك قال: "لا شكّ أنّ هناك طريقةً وحيدةً صحيحةً، ولكن إذا أردنا أن نتّبع طريقةً أخرى فإنّ مذهبي السّالف يبقى المذهبُ الأوفقَ، وضوحاً ومنطقاً". في اطمئنانه لهذا المخرج استطاع أن يُعطي مكانةً هامّةً مشرّفةً لمنظومته القديمة في الفيزياء داخل قصيده المطوّل "في الطّبيعة"، في حين كان عليه أن يأتي بنظريّةٍ جديدةٍ دليلا أوحد يهدي إلى الحقيقة. إنّ هذا الحِلم الأبويّ، حتّى وإن تضمّن خطر إدراج الخطإ، لَبَقِيَّةٌ من عاطفةٍ بشريّة وسط طبيعةٍ صَلدةِ التحجّر كادت أن تستحيل، من شدّة صرامتها المنطقيّة، إلى آلة للتفكير."

بأقلّ من هذا الإستخفاف النّيتشويّ يحمل "حمالُ الثقافة" الذين حيّا فيهم نيتشه معاصريه أو تابعيه المباشرين، هذا اللغز القديم، مُضيفين إليه ثِقَلاً مضاعفاً من فرضيّاتهم التفسيريّة. يرى بعضهم، كَرِنْز خاصّةً، ومن بعده فيلاموفيتش ثمّ غومبيرز أنّ **مقالات الظنّ** لا تخضع للتأويل داخل القصيد إلاّ على وجه **الإستطراد الافتراضيّ**. فبعد ورود قولٍ عكسٍ جسور في مقالات الحقيقة يقدّمُ بارمينيدس العالَمَ كما سيفهمه هو لو تبنّى وجهة نظر الحسِّ العامّ، إذْ لم يكفِه أن أسّس في مفهومِ مبدأ الكون فأبى إلاّ أن يتنازل عن التفسير المفصّل للظواهر حتّى وإن عَلِمَ علم اليقين أنّ الحقيقة ليست مع هذا الجانب، لأنّه، كما كتب غومبيرز[25] "وإنْ ذهب إلى نقض الحسِّ بفضح الوهم فيه، فإنّه لم يعمد إلى طرده من العالم، فقد ظلّ يرى من قبل ومن بعد هذا النّقض، إنّ الشجر يخضَرُّ، وظلّ يسمع خرير الجداول ويتنفّسُ شذى الزهر ويلتذُّ بنكهة الفواكه". فلهذا السبب أضاف بارمينيدس إلى الدّرس **الفلسفيّ** الذي يقرّر وحدة الحقيقة، درساً **ملكوتيّاً** وفيه "لا يعرض مبسّطاً ظنون غيره وإنّما ظنونه هو حين لا تثبتُ على أساسٍ ضروريً فتكون بذلك دعيّةً على الفلسفة". نحن عندئذٍ أمام تركيبٍ مردودٍ إلى الإحتمال ولربّما مخادعٍ، ولكن - يخلص غومبيرز إلى القول - "ما من شكّ في أنّه [أي بارمينيدس] كان سعيدا بقدرته على عرض غنيّ معارفه في هذا الشكل وقد حقّق في ذات الحين فائدةً أخرى فاستجاب إلى وازعٍ في نفسه يمنعه من الظهور أمام جمهور مواطنيه بمظهر المعارض المشطّ، ويجنّبه استفزاز المشاعر والكفر

25- **مفكرو بلاد الإغريق** (بالفرنسيّة)، ص 217.

بالتقاليد". ولكنّ التأويل **الإفتراضيّ** لمقالات الظنّ، وإن كان جذّاباً أو مهما احتالت مهارة غومبيرز في تقديمه في شكلٍ مغرٍ، لا يفوز بإجماع الدّارسين. فهناك من فقهاء اللغة من يفضّل ـ مثل ديالزْ وبُرنت[26] ـ أن يرى في الجزء الثاني من القصيد مذهباً نَقَضَه بارمينيدس فَلَمْ يُبق عليه جزءاً ثانٍ لهذا القصيد على أنّه تطويرُ افتراضٍ على صيغة الإحتمال، بل **كمُجادلةٍ** مصوّبةٍ ضدّ تعاليم مدرسة معاصرة له منافسة، المدرسة الهيراقليطيّة، حسب ديالز، والمدرسة الفيثاغوريّة، حسب بُرنت.

إنّ تأويليْ مقالات الـ "ظنّ" التأويل **الإفتراضي** والتأويل **الجدالي** ــ أو كما بقينا نقول اليوم، **التّناظري** ـ يمتدّان إلى عصرنا عبر تعارضهما الجداليّ وفرضيّاتهما المتنافرة مع ما لكلّ تأويلٍ منهما من قدْر الإحتمال الذي يسهل تحويله إلى حجج يؤيّدها توافق هذه الإحتمالات وعادات الشّعب الإغريقيّ. ألمْ يكن الإغريق، فعلاً ومنذ البدء، أعلامًا في فنّ المجادلة، ماهرين في فرز ما هو حقيقيٌّ ممّا هو مرجّحٌ، مستعيذين برجحان التّنظير الصّائب ممّا في القول الحقّ من صارم الإحكام ؟ ثمّ ألم يكونوا، على فطرةٍ، أهل جدالٍ لم يطاولهم أحدٌ في العالم حذقاً بصناعة النّقضِ ؟ لذلك فإنّ فقه اللّغة قد وفّر لنا، عبر هذين التأويليْن "جولةً ممتعة في بلاد الإغريق" لا يملُّ منها السّوّاحُ على كلّ حال. ولكن، لعلّ تجاوز دافع السّوح ــ وإن كان سوحاً موسوعيّاً ـ يبقى الشرط لإقامة الصلة من جديد بيننا وبين أصل الفلسفة الغربيّة الإغريقيّ. يبدو إنّ مثل هذا التساؤل هو الموجّه للفكرة التي تضمّنتها الدّراسة الجادّة التي خصّ بها كارل راينهازدت فكر بارمينيدس، والمنشورة سنة 1916 [27].

يظهر التجديد عند راينهاردت في رفضه تأويليْ قصيد بارمينيدس المتضاربين، معاً. إذْ ليس من الممكن فهم مقالات الـ "الظنّ" لا على معنى التنظير الإفتراضيّ ولا على وجه المحاجّة الجداليّة، لأنّ تبنّي هذين المذهبين التقليديين في التأويل يُحمّل النصّ ما لم يقُلْهُ إضافةً إلى أنّه يصدّنا عن الإنصات لما يقوله فعلاً.

26– راجع ديالز: **دروس حول بارمنيدس** (بالألمانية)، برلين، 1897، ثم بُرنت: **فلسفة الإغريق المقدّمة** (بالإنجليزية) النشرة الثانية 1908.

27– راجع **بارمنيدس وتاريخ الفلسفة الإغريقية** (بالألمانية) (بون 1916)

فتأويل مقالات الـ "ظنّ" على أنها التنازلُ عند واقع الظواهر على صيغةٍ دنيـا من راجح الإفتراض يُلزم النصَّ البارمينيدي ـ حسب راينهاردت ـ بـ "توجّـه لا يتفـق البتّة وما جاء في أكثر أقوال الشاعر وضوحاً وتأكيدًا." ويضيف راينهاردت بعد ذلك بقليل: "إنّ الخور في هذا التّأويل يظهر في استعدادي لقبوله بعناء، والصّبر على تحمّله، لو كان يُستخلص بصفةٍ لا يمكن رفتها من مقال الشّاعر. ولكنّ هذا المقال لا يحتـوي على لفظةٍ واحدةٍ تشير إلى هذا التّأويل. فهو لم يتحدّث، قطعًا، على وجـه الإفـتراض ولكن على صيغة البرهان الأوفى و لم يُصرّح إلاّ بما هـو الحقيقـة التّامّـة المحض، على لسان الإلاهة الـتي لا يـأتي البـاطل على لسـانها. إذْ كيـف يمكـنُ أن تَطْـرَحَ الحقيقـة افتراضاً ؟" أمّا تأويلُ مقالات الـ "ظنّ" في اتّجاه التناظر الجداليّ فهو يُرغمنا على فهـم الألفاظ التي تسمّي أتباع الظنّ – وهي ألفاظ تقريع وسـباب وسـخرية(*) علـى أنّهـا تظهر التّأنف ولهجة الذمّ، هذا إن أغفلنا غلـوَّ بعـض العبـارات كالرّشق بـ "السّـهام المسمومة" و"الغيظ المكظوم" [عند صاحب القصيد] التي استعملها غومبيرز في تأويلـه الإفتراضيّ الذي لم يمنعه من تقرير بعض النّوايا الجداليّة في الجـزء الثـاني مـن القصيـد، فلابدّ من الاعتراف على الأقـلّ، مـع ديـالزْ بـأنّ بـارمينيدس يَتعـاطى، ملتـذًّا، تشـويه المنافس الذي لا يُسَمّيه. "يـا لـك مـن هَـزْء، يـا بـارمنيدس! ". فـإذا كـان قـد سمّـى الفلاسفة المزيّفين διχρανοι [ديكرانوي] أي ذوي الرؤوس المزدوجـة فلأنّهـم فعـلاً على هذه الحال. لماذا نصرّ على تقرير عارضٍ مرضيّ ينبيءُ بالإستنكار الغضوب حيث لا تظهر سوى صرامة الدقّة المثبتة؟ أجدالٌ أم افتراض؟ إنّ كـلا التـأويلين يُلبـس نـصّ بارمينيدس معنًى لم يتضمّنه بالمرّة، إلاّ ما أسقطه المأوّلون عليه جزافاً.

بالإضافة إلى كـلّ مـا تقـدّم وبصـرف النظر عـن كـلّ تصـوّرٍ لبنيـة القصيـد المتكاملة ومعانيه، تدعونا بمجرّد القراءة الدقيقة في الأبيات التي يُذكر فيهـا الظـنّ لأوّل مرّة إلى الإحتراز. وتبدأ هذه الأبيات من البيت 26 وتنتهي إلى البيـت 32 في الشّـذرة الأولى. فبعد أن دعت الإلاهة فتاها إلى الإقدام على معرفـة **صُلـب الحقيقـة الـذي لا زعزعة فيه، كُرةٌ أتـمّ** (البيت 29) تضيف أنّ عليه أيضاً أن يعـرف βροτων δοξας [بروتون دوكساس] أي **ظنون الغادين إلى الموت التي لا يمكن الإطمئنان عندهـا إلى**

(*) – بالألمانية في النص: **Scheltworte, Schimpfworte, Sarkasmus**

أمرٍ حقيقيّ. ولربّما، عند سماع هذه الدّعوة المباغتة، صدرت عن المسافر الـذي تلقّنـه الإلاهة المعرفةَ، حركةٌ ما، فشدّدت الإلاهة تأكيدها على هذه النّقطة الثانيـة، في البيتـين 31 و32 قائلة(*) :

أيْ نعمْ، فلتعرف كذلك كيف تَظّاهَرُ الكثرةُ بذاتها
ناشرةً حضوراً يستحقُّ القبولَ،
باسطةً سلطانا على كلّ شيء.

إنّهمـا البيتـان اللـذان أثـارا الجـدال الأشـدّ في القصيـد كلّـه إذْ علـى صحّـة ترجمتهما يتوقّف في نهاية الأمر تحديد المعنى الذي سنضفيه على مقالات الـ "ظنّ"[28].

اضطرّ ديالزْ حتّى يدعّم تأويله الجداليّ لمقالات الـ "الظنّ" وعند إصداره نـصّ بارمينيدس سنة 1897، إلى اقتراح تغييرٍ في الأثر المعروف كما وصل إلينا. ففي البيـت 31 قد يكون مـن الأنسـب [حسـب ديـالزْ] أن لا نقـرأ δοκιμως [دوكيمـوس] بـل δοκιμωσ' [دوكيمـوس] فيؤخـذ اللفـظ المثير للـنّزاع لا علـى وجـه الظرفيّـة وإنّمـا كمصـدر فعلٍ مرتبطٍ حينئـذ بـ χρην [كْرايـن] الـذي يليـه مباشـرة، وقـد يكـون δοκιμωσ' [دوكيمؤس] عكس δοκιμοσαι [دوكيموساي] الذي يحتوي على فكـرة الإخضاع لمحكّ الإمتحان. أمّا ειναι [آيناي، كائن الأشياء]، وقد أُوِّلَ لحدّ الآن على أنّه مرتبطٌ بـ χρην [كراين] فلابدّ أن نصله بـ τα δοκουντα ειναι [طـا دوكونطـا آيناي]، أيْ الأشياء التي تَظّـاهَرُ كائنـة. ألمْ تتضـاعف قـوّة العبـارة بدفـع الألفـاظ إلى السِّياق الذي تنتمي إليه ؟ فبفضل المصدر περωντα [بيرونطـا] عـن τα δοκουντα [طا دوكونطا] فلم يبق مجرّد نعتٍ لـ δοκουντα [دوكونطا] مستعيدا قيمته الفعليّـة؟ يُمكن لنا أن نقرأ:

"أيْ نعمْ، ومهما يكن من أمر، فَلَسَوْفَ تَعرف

(*) αλλ' εμπης και ταυτα μαθησεαι ως τα δοκουντα-
κρην δοκιωως ειναι δια παντος παντα περωντα
(آلّ أمبيس كاي طوطا ماتزياي أوس طا داكونطا
كراين دوكيموس آيناي ديا بانطوس بانتا بيرونتا).

28- ترك جان جاك رينيري [ناقل القصيد إلى الفرنسية] هذين البيتين على حالهما دون ترجمـة وهـو ما يؤكد على حسّه العميق بتفرّد القصيد البارمينيدي.

كيف أنّ كثرة ما يَظّاهَرُ كائناً سيخضع لمحكّ التّحقيق

خلال بحثٍ يمتدّ من طرف الأشياء إلى طرفها الآخر".

فما نتيجة هذا الإمتحان إلاّ أن يفضحَ صفة الوهم والمخادعة في الأشياء التي لها، على كثرتها، مظهر الكون. إنّ التنديد بانعدام صفة التحقيق في الـ βροτων δοξαι [بروطون دوكساي] سيجعل الأشياء إذن تُحرمُ من ادّعاءاتها. فما عساها أن تكون في النصّ إلاّ ما يظهر بمظهر الحقيقيّ عند بعضٍ من الفلاسفة ـ كهيراقليطس مثلاً ـ ممّن ستثبتُ عليه الحجّة ببُطلان أمره في جوٍّ تكاثر فيه التنافس الضّاري بين المدارس ؟[29].

إلاّ أنّ تأويلات ديالز[30] تظلّ مرفوضة عند كثير من المحقّقين من بعده، خاصّةً فيلاموفيتش الذي سيرجع الى صريح النصّ التقليدي وإلى بِنيته الأبسط، في ملاحظة نشرها سنة 1899. سيفهم هذا المؤلّف ما يلي:

"أيْ نعمْ، ومهما يكنْ من أمر،

لسوف تعرف كيف أنّ الكثرة في الظاهرة (τα δοκουντα) [طا دوكونطا] تحتاج، ضرورةً،

إلى نشر حضور يستحقّ القبول (δοκιμως ειναι) [دوكيموس أيناي] مخترقةً مقاس كل شيء، على طول الإمتداد."

29– كتب بُرنت (**فلسفة الإغريق المقدمة** – بالإنجليزية، النشرة الثانية، ص 211، الملاحظة 1) يقول: " إنّي أقرأ أنا أيضا كما قرأ ديالز في الشذرة الأولى **كراين دوكيموس ايناي**، لكنّي لا أوافقه فيما ترجم به النص... أرى أنّه علينا أن نعتبر **كراين ديكيموساي** (أو **دوكيماساي**) حرفيّاً، علما بأن **كراين** مصدرا تعني "كان عليهم أن ..."؛ فالفاعل لمصدر الفعل هنا يبقى بالطبع لفظ **بروتوس** بينما يعود **ايناي** على **دوكيموساي** فيكون فاعله **طادوكونطا**" وتصبح الترجمة المقترحة حينئذ: "لكن عليك أيضا أن تتعلم... كيف أنّه قد كان لزاما على الغادين إلى الموت أن يطلقوا حكما لمعرفة الأشياء التي تظّاهر لهم" –بينما تواصل أنت ترحالك عبر كلّ الأشياء". عدا هذا التغيير في فهم النص يتوافق بُرنت وديالز في تأويل مقالات الظن تأويلا **سجاليّا**. لذلك يرتب المؤلفان البيتين اللذين يجعلاهما مع كرانتس من الشذرة الأولى. لكن والتر كرانتس في نشرته الجديدة **لشذرات قيد النقد** (بالألمانية) يبتعد تماما عن ديالز ليتبنّى قراءة فيلاموفيتش وتأويله.

30– راجع ديالز: **هرمس** (بالألمانية) جزء 24، ص 204.

ولكن كيف يمكن لما هو ظاهرةٌ أن يستحقّ إبقـاءً عليـه، إلاّ أن يكـون ذلـك على وجه الإلحاق لا غير، رجحانـا أو إحتمـالاً لَمـا يـزل يحتفـظ بمنزلـة مـا هـو قـابل للتحقيق، دون منزلة الحقيقة ؟ لذلك فإنّ الـ δοκουντα [دوكونطا] باعتبارها تدخل في تكوين الـ διακοσμων εοικοτα التي يذكرها البيت 60 من الشذرة الثامنـة، وإن كانت دون الحقيقة، تظلّ قادرة علـى توفـير مـادّة إفـتراضٍ يقيّنم بذاتـه كـلاً مكتمـلاً محكمًا بنفس الصورة التي تجعلنا نتمثّل، توهّمًا، الحسّ بدوران الشـمس حـول الأرض على منزلةٍ، ولا شكّ أدنى من منزلة الحقيقة. توهمٌ محكمٌ مكتملٌ، على الفيلسوف أن يُقبل على دراسته ضمن مفصّل مقاصده شرط أن يكون الفيلسوف ذاتـه "ذاك الـذي لـن يُجـاوزه، أبـدًا مـا يبقـى علـى مـرأى مـن الغـادين إلى المـوت" (الشـذرة الثامنـة، البيت61).

مهما احتدّ التّضارب بين هذين الترجمتين اللّتين قمنا بتقديمهما فهما لا تفلتان من نفس الإعتراض. يستند هذا الإعتراض، حسـب راينهـاردت، وبكـلّ بسـاطةٍ، إلى حضور اللفظة الصغيرة χρην [كراين] في مطلع البيت 32، حضـورًا ملحًّـا لم يـأخذه أحدٌ لحدّ الآن بعين الإعتبار، فقد ذهب ديالز إلى حمل الطاقة الدّلاليّة الـتي تفيـض مـن هذا الفعل المنقضي، على صيغة الأمر المسلّط، لا علـى الـ ειναι δοκουντα [إينـاي الدوكونطا] بلْ على مجرّد توجّه في السلوك، أي على الموقف الحازم المحقّق الذي دُعي إلى تبنّيه إزاءها.

علينـا اذا أن نُـأوّل الفعـل المنقضـي κρην [كرايـن] ونُبدلَـه بالمضـارع κρη [كري] فيصبح مجرّد صيغة مهذّبة تُبقي الباب مفتوحا أمام إجابـة سـلبية ممكنـة. وقـد أرجـع فيلاموفيتـش تأثـير κρην [كرايـن] علــى ειναι δοκιμως الــ δοκουντα [دوكيموس آيناي الـ دوكونطا] ولكن ليأوّل هـذا الـ ειναι δοκιμως [دوكيمـوس أيناي] على معنى المختَزن الإضافي داخل افتراض قد غادر مستوى الضـرورة القـاهرة التي يشير إليها، بواسطة ظرف الإنقضاء، الفعلُ المنقضي χρην [كرايـن] "وفي كلتـا الحالتين لابدّ من فهم هذه اللفظة عل معنـى هجـين في اللغـة الإغريقيّـة القديمـة [ففـي النص] لا تصلح اللفظة إلاّ لإدراج حالة أو فتح باب الإمكان أو تحديد حيّز في الذهن لشيء ما سيُكتفى بتقبّله، بينما تجيز نفس اللفظة في الإستعمال المألوف إتّهامًا مصوّبًا،

إمّا للقدَر وإمّا لبني الإنسان، ينصُّ على أن شيئا ما كان لابدّ أن يقع أو هو قيد الوقوع لكنّه لم يقع." فإن نحن ترجمنا لفظة χρην [كراين] على معناها الأبسط، دون أن نلحقها بدلالة أخرى فسنقرأ بوضوح فيها حضور ما هو ضرورة على مدى القدم(*). لذلك وإذا أعرضنا عن تأويل ديالز لما فيه من مجحف الإنحراف فلن ننزل عند مغالاة "إفتراضية" فيلاموفيتش، لا جدال ولا افتراض(**) ، وإنّما على أرفع الضّرورات وأقدمها، لا تحت ضمانٍ فرعيّ مشروطٍ فقط تنتشر منذ البدء δοκιμως ειναι الـ δοκουντα [دوكيموس ايناي الدوكونطا].

فإذا أضفينا مثل هذه الإيجابية على الـ δοκουντα [دوكنطا، عالم الظّاهر] فإنّنا نفهم إلحاح الإلاهة المتجدّد، داعية الفتى الذي تلقّنه الحقيقةَ إلى البقاء على إدراكه الظنونَ. فهل يكون هذا الإلحاح ذا موضوع لو كان الأمر يتعلّق بظنون منافسٍ معرّضة للنقض أو باكتشاف مجال ما هو افتراضي ؟ فإن كانت الـ δοκουντα [دوكنطا] تستحقّ أنّ تُعامل بهذا القدْر من الجدّ وإن امتدّ سلطانها محقّقا كلّ التحقيق، من أحد طرفيْ كل ما هو كائن، إلى الطّرف الآخر، فإن هذا السّلطان يصبح مجالَ مستمرّ الوعيد والخطر المهلك. أفلا تكون طريق الـ δοκουντα [دوكنطا]، خلافا لطريق الحقيقة، الطريق "التي يصنع فيها الغادون إلى الموت الذين لا يعلمون، الوهمَ بأنفسهم"، أولئك الـ δικρανοι [ديكرانوي]، ذوو الرؤوس المزدوجة؟ أليست هي طريق "الفكر التائه"، حيث "ينقاد، صُمّا، عميا، يعمهون"، أولئك الذين لم يقووا على اعتزال الجموع المتذبذبة التي ترى الحكم بيد الكون واللاّكون على حدّ سواء ولدى ما هو وما ليس هو، من لا نَجْدَ لهم إلاّ غيابة التيه ؟ عند هذا الحدّ تحاصرنا الصعوبات. كيف يمكن للاّحقيقة الـ δοξα [دوكسا، الظنّ] أن تتوافق مع وجه الإثبات في δοκουντα [دوكنطا، عالم الظّاهر] ؟ بتعبير آخر، كيف يُفهم أن يَنفخ[31] في حقيقة الكون، ضرورةً وإطلاقاً، نَفَسُ الـ δοξα [دوكسا] فلا يكون هذا النّفخ هِنَةً فراغا، كـ ανεμιαιον [أنيميايون] أفلاطون، بل هواء السماء والبحر يملأ، فعّالا، كلَّ الأشرعة، قادراً على استثارة العواصف ؟

(*) – بالألمانية بالنص: on einer Notwendikeit, die einemal da war

(**) – بالألمانية في النص: Weder Eristik noch Hypothetic.

31– فيلولاوس (ديالز، المرجع المذكور، ب 11، ص 412).

سجّل هايدغر على حاشية **الكون والزمن** ملاحظة تؤكّد أنّ كارل راينهاردت طرح فَحَلَّ "... لأول مرّة، المشكل الذي نوقش عديد المرّات والمتعلّق بجزئيْ قصيد بارمينيدس الفلسفي، وانْ لم يوضّح بجلاء الأساس الانطولوجي لما بين الـ αληθεια [اليثيا] والـ δοξα [دوكسا] من اتّصال، ولا ضرورةَ هذا الأساس"[32].

ان مشكل وحدة قصيد بارمينيدس هو عين المشكل الذي يطرحه اتّصال الـ αληθεια [اليثيا، الحقيقة] والـ νους [نوس، العقل] بالـ δοξα [دوكسا، الظنّ]. لقد رأينا أن مجال الـ δοξα [دوكسا] يقضي أن نعترف لها بمقام متميّز، وقد أعادها راينهاردت من منفى البرّانيّة حيث لا يُطاولها إلاّ لَجوج الجدال ولا يقرّب منها سوى انصياع الإفتراض إلى التّنازل، فأقامها في مركز النبض من التّأمل البرمينيدي الحيّ. وتصبح الـ δοξα [دوكسا]، كما تمّت استعادتها على هذا النحو، "إبداعا على حد أسمى من الأصالة" في حين لم تكن سوى حيّزَ تجاوزٍ فرعي. لذلك أمكن لراينهاردت أن يقول عن جزئيْ قصيد بارمينيدس: "لا يُعقل جزءٌ من القصيد، بالنسبة لبارمينيدس، دون الجزء الآخر ولا يحصل الكلُّ المتكامل الاّ في توحّدهما." ولكن، وما أن يبحث عن تحديد موقع الـ δοξα [دوكسا، الظنّ] في سياق القصيد وفي علاقتها مع الـ αληθεια [اليثيا، الحقيقة] والـ νους [نوس، العقل] إلاّ ونجد راينهاردت قد انحاز إلى التأويلات الأشدّ تقليدية، مواجها المشكل من منظور استلهمه بصفة لاواعية من الأفلاطونية والمسيحية، حتّى لأنّه قرّب بصريح اللفظ بين مآليْ بارمينيدس وأفلاطون، ولم يتردّد في اعتبار الـ δοξα [دوكسا]، خلافا لمنتظم التسلسل الزمني، جُوانيةً معرفيةً لمّا تزل ممتنعة عن الإدراك، أيْ ما يشبه السّقطة الأولى: حادثٌ وقع في الآماد البعيدة الماضية، شيءٌ يشبه خطيئة المعرفة(*) ـ سقطةٌ يتولّد عنها وإثرها جميع زلاّت تصوّراتنا التّالية، فلن نقدر على تجاوزها إلاّ إذا أثبتنا النظر صوب حقيقةٍ "بالغة اللّطف"، حقيقة كونٍ دائم أزليّ، تكاد تكون موصدة فلا يمكن أن يقال عنها شيء، عند حالة السقوط التي نحن عليها. وفي هذه النقطة بالتحديد يكمن السؤال الأهمّ. هل تفتح هذه المسلّمة الأفلاطونية الطريق إلى

32- راجع هايدغر: **الكون والزمن** (بالألمانية) ص 123، الملاحظة 1.

(*) - بالألمانية في النص: **Eine Begebenheit der vorzeit, eine Art Sünden fall der Erkenntnis**

بارمينيدس حقّا ؟ وهل تمكّنّا من إضاءة أصل الفلسفة الغربيــة الـذي مـازال يُحجب عنّا في عنتٍ شديد ؟ أم هل أنّ المسلّمة تغلق دوننا كلّ مدخل لفهم الأصل؟

تبقى الفلسفة الأفلاطونيّة مَثَلُها كمثل كلّ فلسفةٍ عظيمة، تمتــدُّ محمولـةً على طرفيْ تضادٍّ أساسيّ. ولكنّ التضادّ المؤســس للفلسـفة الأفلاطونيّـة، وإن كـان يُعطيهـا الحركة والحيويّة، لا يُداني، على ما يبدو، ذلك التضادّ الفّـيزكي الجسـور بـين الكـون واللاّكون الذي يندلع، صاعقاً، في قصيـد بـارمينيدس، في حين يظـل في الأفلاطونيـة تضاداً متكاسلاً طوبوغرافياً بين الدّنيا (ενθαδε) [إنثادي] والآخرة (εχει) [إيكـاي]. بهـذا المعنـى لم يكـن بسـكال مخطئـاً حـين كتـب "علينـا بــأفلاطون حتّـى نسـتقبل المسيحيّة". فلو عوّض بسكال [لفظة] أفلاطون بكلمة أفلاطونيّة، لكان مُحقّاً تمامـاً في قوله، لأنّ ما يُلازم الأفلاطونيّة تلازماً هـو إظهارُهـا، مشـرقاً مسـتقلاً خـارج "العـالم المحسوس"، مجالاً مصطفى تقتطعه من هذا "العالم المحسوس" اقتطاعا، وهـذا المجـال هـو الآخرةُ حيث مُقام الحقيقة وحيث تستطيع النفس منفردةً، وقد تحرّرت في نهاية الأمـر من قيود تشدّها منذ الولادة إلى أشياء الدّنيا، أن تتغـذّى بتـأمّل الأشـياء الواقعـة الحـقّ θαλη θη [طاليثي] كما يقول نصّ شهير في **محاورة فايدرس**. وما الإنتقال من مستقرّ الحقيقة إلى مستقرّ الدنيا الاّ سقطةٌ نجدُ أسطورتها في نفس تلك المحاورة. فـالرجوع في اتّجاه معاكس من الدنيا الى الآخرة ينطوي إذاً على دلالة النجاة الدينيّة، إضافة إلى أنّ التّضادّ الطوبوغرافي بين الدنيا والآخـرة، وإن افـترض بالتـأكيد التّضـادّ الفلسـفي بـين الكون واللاّكون، فهو لن يطابقه تماما. فإذا كان المُقام في الآخرة بمجال الكون البحـت فإنّ مُقام الدّنيا لا يضاهي اللاّكون المضاهاة الأوفى. فهذا المجال هو سِقْطٌ من الكون، ولا ريـب، ينتحـي جـانب اللاّكـون ويحـلّ بذلـك في مـا بـين الكـون الخـالص (το ελικρινως ον) [طو آيليكرينوس أنْ] واللاّكون المطلق (το παντως μη ον) [طـو بانطوس مِهي أنْ] في ما يمكن أن يُعتبر على حال الإنسـياب في منطقـةٍ بـين (μεταξυ πο κουλινδεται) [ميتاكسو بو كوليندايطاي] الكون المحض والعدم المطلـق، منطقـة موصولة بلا قـرارٍ ، صـيرورة دائمـة. أمّـا العلـم (επιστημη) [ابيسـتميه] فلـه، علـى العكس من ذلك، نفاذٌ مباشرٌ إلى ما ثمّة من كـائن عـينٍ فيمـا هـو كـائن حـاضر (το οντως ον) [طو أنطوس أن]، أي نفاذٌ إلى ما يتصرّف دائما على وجه الثّبات ضمـن

العلاقة مع ذاته وهو ما يسمّيه أفلاطون الـ (ειδος) [أيدوس]. فالتّضادُّ في ما بين αει ωσαυτως εχειν [آيي أوساوطوس إيكاين] والـ ειδος [أيدوس] من جهة، وما يبقي، بالمقابل، هائما (πλανετον) [بلانيطون] بين الكون واللاّكون، هو التّضادّ الذي يقيس المسافة المتميّزة، في الأفلاطونيّة، بين الدّنيا والآخرة، أي بين الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] والـ οντως οντα [أنطوس أونطا، كون كائن الكون].

فالـ δοκουντα [دوكونطا] والـ δοξα [دوكسا، الظنّ] تُحيّزان في الأفلاطونية، على متناصف الطريق، إن صحّ التعبير، في اتجاه العدم، المنطقةَ السفح لواقع يرتقي فيعتلي قمّة منيرة تشعّ منها بإشعاع ثابتٍ الـ οντως οντα [أونطوس أونطا] على أنّها ειδη [أيْدِي] بحيث أن بلوغ هذه القمّة يتمّ خلال معراج تتخلّص به من الـ δοκουντα [دوكونطا] لـ "نتركها تسرح"، وهو الذي يمكّنُ النفس من نجاتها. هنا تضاهي الـ δοξα [دوكسا]، قطعًا، السّقطة التي تطيح بنا من عليّ منطقة الكائن إلى منطقة اللاقرار السفلى طوبوغرافياً وإلى ظليل الصّيرورة. بل لنا أن نعمد إلى تأويل أعمق للـ δοξα [دوكسا] على أنها السقطة التي تشترط مثل هذه الطوبوغرافيا المتميّزة في تصوّر الكائن والتي تتّفق وإمكانيّة الدّفع من شاهق إلى هوّة ومع احتمال تقصّي طريق العودة صعوداً من الهُوّة إلى القمّة. هكذا نرى أنه قد تمّ الإعداد، في الأفلاطونيّة، لتَقبّل التجربة المسيحية على الوجه الفلسفي. فالبين العميق الذي يفرّق بين عالمٍ وضيعِ المظاهر الذي أُنزلنا إليه عند مولدنا، حيث لن نقضي سوى مدّة عابرة، وعالم الحقيقة حيث سنَلْقى نجاتنا الأزلية أو الخسران، قد اتّسع اتّساعا حمل نيتشه على القول، مصيبا، بأن المسيحية ليست "إلاّ أفلاطونيّةً صالحةً للرّعاع".

ولكن هل نجد ميتافيزيقا الأفلاطونية وارتباطها الحميم بتجربة منزلةٍ إنسانية تحكمها مقولتا السقطة والنّجاة المتميّزتان، هل نجدها مضمَرةً في قصيد بارمينيدس؟ إنه لمن المعتاد، ولا شكّ، في الفلسفة، أنْ يرسخ الإعتقاد في إمكانية بقاء الأفلاطونية ذاتها ظاهرة لاحقةً متفرعةً عن الفكر البارمينيدي، إذ لم تكتف التأويلات المعتادة بفلطنة بارمينيدس بل ذهبت إلى المراهنة بصفة لا تحترم التّتابع الزمني على أفلاطونيّة مغالية قد

ينفر منها أفلاطون نفسه، من أجل خير الفلسفة، لما فيها من صرامـة لا تُطـاق. ذلـك هو أيضاً رأي نيتشه، وفقاً لأكثر التقاليد انتشارا : "لقد كان في مقدور الإغريقـيّ أن يفلت من مزخرف ثراء الواقع كإفلاته من أضغاث ما ترسمه المخيّلـة وأن يلجـأ، كمـا لجأ أفلاطون إلى مَصْنَعِ مبدعِ العالم أين سيمتّع نظره في حضـرة أنمـاط الأشياء الأولى على وجهها الخالص الصّمد، أو حتّى إلى سكينة المـوت عنـد صلـد المفهـوم الأبـرد الأشدّ تجهّماً، أي إلى مفهوم الكون." وقد سار نيتشه في هذا الإتجـاه إلى حـدّ تـأليف صلاة بارمينيدس : "هِبِي لي، أيّتها الآلهة، يقيناً واحداً ولو كان أبسط خشبة حُطامٍ في بحر الرِّيبة، لا عرض لها إلاّ ما يجعلني أستلقي عليها ! إحبسي عندك عنّي كـلّ مـا هـو على حال الصّيرورة من زخارف زاهية الألوان مزهرة مخادعة خلابة حيّـة، ولا تهبي لي إلاّ اليقين الأوضع الأفرغ". يكتفي مفسّـرو القصيـد، مثلمـا فعـل نيتشـه بـالضبط، بهذه الصورة لفيلسوف لا يفتأ يجترّ "في رتابة جـدٌّ مملّـة" (غومبـيرز) "حقيقـة مفرطـة اللّطف (راينهاردت)، حقيقة εστι γαρ ειναι [إستي غار أيناي]. ويبقى رأي نيتشـه هذا، ورأي المفسّرين الأحدث من بعده، مماثلا لرأي أفلاطون نفسه عـن بـارمينيدس، وقد استشعر منه خطرا مهلكا يربض في فلسفته هو.

أو هل آن الوقت لأنْ نُقْدِمَ على الصّحوة من سبات أَجَلِّ التقاليد فنستحدث لنا وعـر المشـكل حيـث يسـود، إلى حـدّ هـذه اللّحظـة، أمـن اليقـين ؟ أو هـل كـان بارمينيدس يُفلطن قبل أفلاطون أم هـل كـان منـاخ فكـره، أصـلاً، مختلفـاً عـن منـاخ الأفلاطونيّة ؟ إنّ التأويل المعتاد لَيَظل بديهيّاً لـو أنّ الـ δοκουντα [دوكونطـا، عـالم الظّاهر] التي يذكرها بارمينيدس حيّزت، في علاقتها مع الـ εον [إيون، كـون] الـذي يذكره أيضا، منطقةً سفلى من الواقع، لمّا تزل واقعاً ولكنّها على منتصف الطريق مـن العدم، تلك التي أُنزلنا إليها منذ الولادة بعد حادث السقطة الخارجي. إلاّ أنّنـا لا نجـد في قصيد بارمينيدس أثَراً واحداً لهذه السقطة. بل أنّ مـا يُفاجئنـا في هـذا القصيـد هـو بَداءة الـ δοξα [دوكسا، الظنّ]، وربّمـا طبيعتهـا الجوهريّـة، بحيـث لا تُجوّزُهـا أبـداً وساطة أسطورة السقطة الأولى ولا تمرّ لحظةٌ واحدة على ذكـر منزلـةٍ إنسـانيّةٍ أخـرى غير التي تجعل الإنسان في نِزالٍ مع ما يقع في هذا العالم، ولا يخيّـمُ لحظـةً واحـدةً ظـلُّ المؤقّت على عالم الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظنّ] ولا يتسلّل إلى القصيد حنـينٌ

يُنادي بالنّجاة الدينية في مواجهة قَدَر بني الإنسان ذي الموت المشعّ، بل إنّ ما يقع في هذا العالم مع ما فيه، على حدّ تعبير نيتشه، من زخارف "زاهية الألوان، مزهرة، مُخادعة، خلاّبة، حيّة"، أي الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظنّ] يدفعنا، بالعكس، إلى التعامل معه بجدّ وذلك بأن نتعلّم كيف أنّ ما يقع بمدّ وجوده على وجهٍ δοκιμως [دوكيموس] خلال كليّة الأشياء. كيف لنا أن ننقل هذه الصّيغة الظرفيّة [إلى لغةٍ أخرى](*) ؟ إنّها تعني "على أتمّ التّوافق"، أو، بتعبير آخر، "على الوجه الأوثق" إن نحن استنتجنا هذا الوثوق ممّا أسفر عنه امتحان الـ δοκιμασια [دوكيماسيا] التي تميّز بين نافذ النّقود وزيفها، وبين المواطن المنتخَب والمحتال، وبين الفتى القادر على الدخول في سلك فتيان الهوى ومن لا حقّ له في ذلك، بين المحامي البارع والمغامر الذي ينتحل المهنة. ولكن علينا أن نحتفظ عند نقل لفظة δοκυμως [دوكيموس] بالتناغم بين δοκιμως [دوكيموس] وδοκουντα [دوكونطا] وهو تناغمٌ مقصودٌ لا يمكن اعتباره بمجرّد تلاعب لفظيّ، إذْ فيه تعكس كلا اللفظتين صورةً عن الأخرى وتفترض بعضاً من معناها فيحصل لذلك معنًى جديد وهو الذي لم يكن، قبل اندلاع شرارة الدّلالة التي انبرت بغتةً من التقاء اللفظتين. فالوثوق والتناغم اللذان تحملهما الصيغة الظرفية δοκιμως [دوكيموس] ينصبغان بصبغة الوجود "الزاهية ألوانها، المخادعة، الخلاّبة" التي تظهر بها الـ δοκουντα [دوكونطا] حين تنتشر على وجهٍ δοκυμως [دوكيموس] فلن تصير على وجه الكون. لنا أن نترجم δοκυμως [دوكيموس] بـ "على وجه الروعة"، شرط أن نحتفظ بما لكلمة "رائع" في اللغة [...](**) من إشارة إلى قدرة الجَمال على الترويع والغلبة. وربّما نجد في عبارة "على وجهٍ خارقٍ للعادة" ترجمةً أدقّ، استناداً إلى تناسب كلمة "العادة" مع الـ δοξα [دوكسا] الإغريقيّة وهو التناسب الذي يفتح للترجمة معنى اعتراف الجميع بما في اللفظة من دلالة على القوّة والعنفوان. مهما يكن من أمر فإنّ δολουντα [دوكونطا] بارمينيدس ليست، قطعاً، أوهاماً تقارب اللاّكون، بل أشياءُ هذا العالم

(*) – النصّ الأصلي يقول : "كيف لنا أن ننقل هذه الصيغة الظرفيّة إلى الفرنسية".

(**) – استغنينا عن ترجمة بعض الاعتبارات المقارنة بين اللاتينية والفرنسية ولا تعني عند النصّ العربي شيئاً.

بالذّات كما تتقدّم لملاقاتنا في ألَقها وبجدها، في الموقع الأوحد المحوريّ الذي تبدي فيه ظهورها.

فإن نحن قرّرنا أن بارمينيدس لا ينتمي البتّة لأهل العوالم الخلفيّة(*) الّذين لاحقهم نيتشه بحقده الشاعريّ، وإذا كان التمطّي الذي يُطلق فكرَه لا يرمي البتّة إلى تبديد مستبرق δοκουντα [دوكونطا] كما يُبدِّد السراب ليُكشف من ورائه عن أشياء أصدقَ حقيقةً ممّا "يقع" في هذا العالم، إن كان ذلك كذلك فما مصير وحدة الـ εον [إيون] التي هدَت الإلاهة إليها عبدَها، "مسلكاً" ممكناً وحيداً نحو الحقيقة، لا يمكنه مسايرته ما لم يتحاشى بفكره مسرب العادة "ذات غنيّ التجربة" حيث يساق الغادون إلى الموت عنوةً، فيُرغمون على التأرجح في الـ δοκουντα [دوكونطا] ؟ أوَ علينا أن نفهم أنّ هذا التحاشي بالفكر الذي يُلزم الفكر بالتسلّل مخاطراً ανθρωπων εκ - απτος παντου [أبْ أنثروبوس هكطوس بانطوس]، خارج نجسد بني الإنسان المألوف، حتّى مشارف الـ εον [إيون] الأوحد، سوف لن يؤدّي بنا أفلاطونيّاً ودينيا وعلى صيغة الخروج من الذات [εκστασις/ إكستاسيس]، إلى المنفى من عالم إلى آخر، بلْ إلى مَبْسَطِ نورٍ أتمّ على منبتنا ومستقرّنا في هذا العالم الذي يصبح حينئذٍ العالمَ الوحيد الأوحد ؟ ليست الـ δοκουντα [دوكونطا] إذاً مجرّد مظاهر ولكنّها الأشياءُ ذاتُها ولا أشياءَ غيرها إطلاقاً تتقدّم للمعرفة ، ولا أشياء أخرى تتخفّى وراءها، كما في الأفلاطونيّة. فهل أنّ النّفاذ إلى ضياء الـ εον [إيون] الذي لا خداع فيه سيجعلنا قادرين إذاً على معرفة ذات الأشياء، على وجهٍ آخر ؟ ثمّ وفقاً لأيّ مبدإ تتمّ هذه المعرفة ؟ إنّ الـ εον [إيون] لا يأتي "على كلّ ما يقع" فيحتجزه عنده، كما يدّعيه الرأي المعتاد، فهل يبقى الـ εον [إيون] أحدَ الـ εοντα [إيونطا] أو بتعبير أفضل εον معيّناً [إيونٌ]، كائنًا من جملة "الكوائن"، أعسر رؤية من أيّ كائن آخر، قد تفرّد بالغلبة، بحيث تصبح كلّ الكوائن الأخرى، وإنْ ظلّت واقعًا، في مرتبة اللاّأشياء أو تكاد، μη εοντα [مي إيونطا]، على الهامش منه [أي من الـ إيون] كما نقرأ في الشذرة السابعة؟ إلاّ أنّ هذا التخفيف من عنت مَن ادّعى أنّ فكر بارمينيدس هو أفلاطونيّة مشطّة، وهو الإدّعاء الذي كنّا رفتناه على أنّه يناقض الـ δοκιμως

(*) – Hinter Welter

ειναι [دوكيموس آيناي] الـ δοκουντα [دوكونطا] وينحو بنا إلى واقعيّةٍ تفضيليّةٍ تبشّر بأفلوطين(*) أو بالميتافيزيقا المسيحيّة. إضافةً إلى أنّ هذا النوع من الواقعيّة يبقى خطراً محدقاً يهدّد وثوق الـ εοντα–δοκουντα [إيونطا–دوكونطا] المؤكّد دون تحفّظٍ، ويبقي الفكر الفلسفي معرّضاً لخطر الخروج من الذّات. فيحقّ لنا أن نتساءل هل أنّ هذا النّوع من الواقعيّة يتوافق والتعارض المعلّن على لسان الإلاهة بين الـ εον [إيون] والـ δοκουντα [دوكونطا]، ذلك التعارض الذي يجري على صيغة الإطلاق والقطع والذي جعل من الأفلاطونيّة المشطّة التأويل المقبول الوحيد لتفسيره. وحتّى نحافظ على ثباتنا في هذه المتاهة، علينا، ربّما أن نستسلم للرأي القائل بأنّ الـ δοκουντα [دوكونطا] في قصيد بارمينيدس ليست مجرّد مظاهر كما سيكون حال الظّلال في الكهف الأفلاطونيّ، وإنّ الـ εον [إيون] ، إذا بقينا على هذا الرّأي، لا يضاهي بدوره مجرّد كائن كما ستكون حال الخير الأفلاطونيّ أو إلاه أرسطو. ولكن ما أمر الـ εον [إيون] عندئذ ؟ لعلّنا عند إسم الفاعل هذا (μητοχη) / [ميطوكي] ندرك أنّ السّبب الذي جعل الإغريق أحبّاءَ إسم الفاعل العريقيّين (φηλομετοχοι)/ [فيلوميطوكوي] هو الذي جعلهم، ربّما، أحبّاء الحكمة الحقيقيّين (φιλοσοφοι) / [فيلوسوفوي] ؟

إنّ إسم الفاعل، صيغةً، فيه من الإلتباس(**) ما يثير الإنتباه، إذْ أنّ له على وجهين سهمٌ في ما ينصّ عليه الفعل، مساهمةً من حيث هو إلى الإسم يلوّحُ، تصل إلى حدّ إطلاق إسمٍ عينٍ به، ومن حيث هو إلى الفعل يرتدّ عن الإسم ملامسا دلالة الفعل فلا يشير حينئذ إلى شخص الفاعل بقدر ما يشير إلى كيفية الفعل. إنّ [لفظ] **عائش**، مثلاً، يخبر، في الوقت نفسه عن من يعيش ويخبر أنّه يعيش، أي عن **فعل العيش** فيه. فهذا الإلتباس الخاصّ باسم الفاعل المشتقّ من كلّ الأفعال لنجده على وجهٍ أخصّ متفرّداً متميّزاً في فعل الأفعال، هذا الذي يظلّ قوله بسيط قول الكون. إن

(*) – لا يتردّد اسحاق بن حنين في إثبات لفظة ايناي (Ειναι) على هيئتها الإغريقية مصطلحا معربّا في لفظة الآنية! ، انظر **الأخلاق إلى نيقوماخس**، نشر عبد الرحمان بدوي تحت عنوان **كتاب الأخلاق**، ص 296، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.

(**) – ما يلي اعتبارات نحوية وصرفية وفيلولوجية تخص لغة الإغريق ولكنها أيضا تنطبق على خصائص اللغة العربية أكثر من انطباقها على اللغة الفرنسية.

εον [إيون] .بمعنى من المعاني هو المفرد من εοντα [إيونطا] ويشير إسميا، على هذه الصيغة، إلى أحَد الـ εοντα [إيونطا]. ولكن، وبمعنى أعمق، لا يخبر εον [إيون] عن كائن معيّن مفرد(*) بل على حالة التّفرّد ذاتها في الـ ειναι [إيناي](**) التي تساهم فيها أصالة كلّ الـ εοντα [ايونطا] دون أن يستوفيها أيّ واحد منها. إنّ الإشكالية التي يضعها البحث في إسم الفاعل εον [إيون] إشكالية مزدوجة، بحيث يصبح السّؤال الذي ستطرحه ميتافيزيقا أرسطو ;τι το ον [تي طو أُنْ، ما [الذي] هو كون ؟] هو أيضا مزدوج المعنى. فهل المطلوب تعيينُ الكائن الذي يستحقّ أكثر من غيره هذه التسميّة والذي سيرقى بذلك إلى مرتبة الكائن الأسمى ؟ أم المطلوب، بالعكس، أن يشار إلى الكيفية التي تجيز لكلّ "الكوائن" .بما في ذلك الكائن الأسمى، أن تُعتبر كائنة ؟ من الواضح أنّ السؤالَيْن لا يُطرحان علىنفس المستوى الدّلاليّ إذْ أنّ أيّ إجابة عن السؤال الثاني تبقى مُضمرَة في طيّ السّؤال الأوّل، معّ ضرورة التّنبيه إلى أنّ هذا السّؤال الثاني، وإن كان أعمق أساسا، لا يخرج عن حدّ الإضمار والتّلويح، ثمّ إن هذا السؤال يبقى أيضاً، من خلال التّحقيق الذي تقوم به الفلسفة عن الكائن، وهو بحثٌ عن الكون، ورغم جوهريّته، يبقى معرّضا إلى عمليّة طمس مستمرّة بسبب الإهتمام الذي يحظى به السّؤال الأوّل. فمع ما يثيره هذا السّؤال الأوّل من ردود، لا يفتأ يستعرض في اللّغة على مستوى الدّلالة الأوّل، كائناً معيّناً أُعتُبر، دون تدقيق، أساسيًا. إنّ ما يسمّى **بالميتافيزيقا** هُوَ، على وجه الأدقّ، ذلك التعتيم المستمرّ الذي يسلّطه على السّؤال عن الكون الفضولُ المنكبّ عن الكائن. ويبقى مريد الميتافيزيقا في بحثه الكدود عن **طائر الرّخ**، أيّا كان إسمه، مادّةً أو روحا، شيئا أو مثالا، حياة أو ذاتية، فردا أو مجتمعا، حلما مفرطا أو إرادة قوّة، يبقى يلتذّ بشحوى ما يقدّمه له المستوى الدّلاليّ الأوّل محصّنا سعيدا بما يعصمه من كلّ حيرة قد تأتيه ممّا يُضمر وممّا يؤسّسُ. وندرك إذ ذاك بيسر كيف ينجم عن المستوى الدّلالي الأوّل نظام ميتافيزيقيّ يشغل الجمهور ثمّ يبلى فينقضي. فمنذ أن طُرح المشكل الذي صاغه ارسطو صياغته الشّهيرة ;τι το ον [تي طو أُنْ، ما [الذي] هو كون ؟] ظلّ تراكم الترسّبات المتزايدة على مرّ الزمان يكدّس الدلالات الإسميّة في إسم الفاعل الرّكن [كائن]، معتّماً إشعاع

(Seindes) étant; a being, ein unens, quiddam - (*)

(esse, être, to be, Sein) - (**)

ومضة الدّلالة الفعلية الأولى وذلك بدءًا ممّا ظلّ من فظّ التحـايل في "نظريّـات الخلـق" في القرون الوسطى، إلى ما تهذّب وتلطّف في جدليّة هيغل وما جرى عنه من تيّـارات مضادّة في الماركسيّة والوجوديّة.

ولقد كفّت الميتافيزيقيا عن الإنصات إلى ما تنبّئ به الصلة الحميمة بين الكون والكائن التي أبقت عليها وحدة إسم الفاعل في الحديث فلم تعد الميتافيزيقا قادرة على تأويل ما ظلّت تذكّر به هذه الصّلة، إن سلّمنا أنّها مـازالت تذكّـر بشـيء مـا، إلاّ أن تجعل في هذه الذّكرى **استراحة نحوية**[33]، قد نقبلهـا متسـامحين شـرط أن لا نهـب مـن الوقت لها أكثر ما تستحقّ كي يوظّف خـير هـذا الوقـت لمواجهـة "المسـائل الجـادّة". فالميتافيزيقا، وإن باتت اليـوم متعـدّدة المشـارب العلميّـة(*)، تواجـه مشـاغل أهـمّ مـن الخلود إلى الإستراحات النحويّة. أو ليست الميتافيزيقا هي التي تتحمّل عبء هذا العالم الحديث مع ما فيه من معضلات لم يعد يكفي لحلّها ذلك الخصـب النّظريّ الـذي لا ينقطع سخاؤه بـ"الحلـول" الروحانيـة أو الماديّـة، العقلانيّـة أو الصّوفيّـة، الوجوديّـة أو الماركسية، إضافة، إلى الفردية والشخصانية والتّقدميّة، فضلا عن إمكانيّـات لا حصـر لها توفّرها زيادة صفة الجديد إلى كـلّ الألفـاظ القديمـة الملحقـة بالياء المشـدّدة والتـاء المهملة. إنّ الصراع بين البعد التقنيّ والبعد الأخلاقيّ وكذلك التأزّم المطّرد الـذي تمـرّ به اليوم النظريّة الجماليّة، لا يسمح إلاّ لمن استلذّ الخمول بالإقدام على اسـتنطاق تافـه الجزئيات الصرفية ولابدّ من الإعتراف بأنّ مستقبل الإنسان لا يترآى من هذا الجانب. ولكن إذا كان مستقبل الإنسان لا ينفصل عمّا كانه الإنسـان، يصبـح مـن المناسـب، وربّما، أن نتساءل هل أنّ الذي "قد كان" لم يتجاوز ما نطالب به اليوم من حضور في "اللّحظة الرّاهنة" رجوعا إلى السّؤال الذي مازال يحفظ، عند طمأنينة الحديث، اللّبْسَ العنيد في لفظة الفلسفة الغربية الأمّ منذ ومضتها الأصل في غابر الأحقاب. ألم نكن قد عرفنا من أفلاطون الذي أبقـى علـى انصاتـه للأصـول، وإن كـان بمعنـى مـن المعـاني علىدنوّه منّا، أن أولى الأحقاب الفلسفية قد شهدت **صـراع عمالقـة**(**) احتـدّ بـين

33- راجع شعاب، ص 317 (بالألمانية).

(*) - ترجمنا بهذه العبارة -**متعددة المشارب العلمية**- لفظة Polymathique.

(**) - γιγαντομχια τις [جيقنطوماخيا تيس]

الفلاسفة حول ما يمكن أن تعنيه لفظة كائن ؟[34] لكن على أيّ وجه تمّ هـذا الصّراع العملاق ؟ وهل نحن مازلنا قادرين على فهم ما ظلّ يبلـغ إلينـا في التذيـر الأفلاطونـي وما لم يبق في هذا النّذير إلاّ مجرّد ذكرى ؟

أن نفهم معركة علينا أن نستحضر موقعها وأهميّة القوى المتصارعة وأن نحدّد المنطلق الذي يأخذ الصّراع منـه وجهتـه ومآلـه. إلاّ أنّ هـذه العنـاصر الثّلاثـة، الموقع وقيمة القوى المتصارعة واستعدادها، تنحصـر هنـا في وحـدة تكـاد لا تظهـر، وحـدة اللّفظة ov [أونْ]، أو، في قصيد بـارمينيدس εov [إيـون]. فمـا الــ εov [إيـون] الـذي تذكره الإلاهة موضوعَ مراهنة جدالية فحسب إذْ هو يحـدّد موقـع التّضـادّ الجوهـريّ ويحدّد أيضا طبيعته، ولكي يكون هناك تضادّ لابدّ من توفُر أطراف عدّة نجدهـا ثلاثـة في قصيد بارمينيدس. أوّلا، التضادّ بين الـ εov [إيون] والـ μη εov [مي إيون] الـذي يومض في الشذرة الثامنة من القصيد، ثـمّ تضـادّ بـين الــ εov μη-εov [إيـون، مـي إيون]، ومن جهة ثانيّة، ثم تضادّ εovτ-μη εovτα [إيونطا، مـي إيونطـا] مـن جهـة ثالثة، أي الــ δοκουντα [دوكونطـا] الـتي ذُكـرت بـدءاً مـن الشـذرة الأولى، وهـو التضادّ الذي لا تظهر فيه الـ δοκουντα [دوكونطا] مجرّد "ظنون" بل **الأشياء عينهـا** في ألَق مآلها منδοκειν [دوكاين]. تقدّم الإلاهة عناصر الصراع الفلسـفي الأساسـيّة الثّلاثة هذه على أنّها "مسالك" ـ (οδοι) [هـودوي] ــ لا بـالمعنى السـلبي الحـاضر في لفظة **طريق**، بل بمعنى **المجاز** الذي نستحضره في تصـوّر المسـلك عبْرهـا. إنّهـا في مـا يبدو، **مسالك** ثلاثة تذكر الإلاهة المسلك الأوّل، مسـلك الــ εov وهـو الـذي علينـا ولابدّ أن نتّبعه، ثم مسلك الـ μη εov [مي إيون] وهو الذي لا يمكن لأيّ فكر كـان أن يطرقه، وأخيرًا مسلك عـابر ولكـن لابـدّ مـن تجنّبــه لأنّــه الضّـلال في متاهـة(*) الـ δοκουντα [دوكونطا]. إنّ هذه **المسالك** الثلاثة، إن اعتبرنا الأوامر الإلاهيـة الـتي خصّت كل واحـد منهـا، تحدّد موقـع المسـافر في χρινειν [كرينـاين] أي في **موقـع القرار** حيث عليه الرّهان ضرورة على قَدَرِهِ الحميم. ولكنَّ هـذا المسـافر لم يصـل إلى **قمّته هـذه ذات المسالك الثلاثـة**، أي إلى مستوى القـرار ــ أو إذا شـئنا وفـاءً للّغـة

34- راجع **محاورة السفسطائي**، 244 أ، 246 أ.

(*) – (παλιντροπος κελευθος) [بالينتروبوس كيلوثوس].

الإغريقيّة، إلى نابض **الأزمة** ـ إلاّ بعد أن جاز مسلكا رابعا، على هـامش شعاب بـني الإنسان المعتادة، مسلكٌ قد جاء ذكره سابقا، في أوّل القصيد، قد حمل المسافر، وهـو غادٍ على غفلة منه في المسلك الثالث، إلى ولوج موقـع القـرار حيث لابـدّ أن تنقسـم الطريق إلى مسالك ثلاثة.

هذا المسلك الرابع هو الذي يعترضنا على فاتحة القصيـد حـين التقينـا المسـافر للمرّة الأولى راكضا على متن عربة تهديها بنات الشمس الطريق. فلم نتساءل من أيّـة جهة جاء وما كنّا على علم دقيق بمأتاه. كنّا فقط نعلم أنّه **يسير** ـ ويا له من اندفـاع! ـ وإنّه لا يقوم بهذه المسيرة لأوّل مـرّة. إذ علينـا، كمـا ذكّرنـا فيلامونيتـش محقّـا، أن نعطي دلالتها **التكرارية** الكاملة لصيغ التّخيير في الأبيات 1 إلى 8 من الشذرة الأولى : "ما هي بالرحلة الأولى هذه التي أتممتُ، ويزداد عارض العربة اتّقاداً، وكلّمـا لوّحـت بنات الشّمس إلى الطريق إلا واحتدّ حثَاث السّباق[35] ". فإنّ الأمر لَيعسر على المرء في أن ينطلق من مألوف الحياة الجارية ليبلغ إلى مشارف تلك القمّة، أي في نقطـة القـرار أين تنفتح الـ αληθεια [أليثيا]. إنّ الـ εθος πολυτειρον [إيثوس بولوطـيرون]، أي العادة ذات غنيّ التجربة التي تشدّنا ونحن غافلين داخل الـ δοξα [دوكسا] لتمنعنا من الوقوف عند مشارف [الحقيقة] وذلك بالغلوّ في إعطائنا اليقينن بالمعنى الذي استعمله مالرو في كتاب "**الصّراع مـع الملاك**" حين قـال: "ليس من اليسير على السّمكة الدّاجنة أن نرى حوضها". ولكـن إذا توصّـل سـجين اليقـين في النهايـة، وبعـد جهـد مستمرٍّ يكاد يكون مستحيلا، إلى رؤية اليقين ذاته نسوف يبلغه ذلك **قولاً ثريّاً**. لهـذا السبب، فإنّ المسلك الذي نلتقي فيه ببارمينيدس، في أقصى سرعته، قد سُمّي بالمسلك **المنتشر تألُقُه**(*). فما هو بالمسـلك **المرمـوق** بـالمعنى الـذي **يُتحدّث عنه كثيرا** بـل، بالعكس، المسلك الذي **يَتحدّث كثيراً**. هذه الملاحظة التي يقوم بها إلتفاتـاً، هـايدغر، بتلك الرّصانة الرّهيبة التي تطبع أسلوبه فتصل بنا إلى جوهر الأمور. فهي تعـني هنـا أنّ المسافر، وإن بقي في نظر بـني الإنسـان على مُقامـه معهـم، فقـد انقطـع عـن غوغـاء

35- راجع ديالز: هرمس.

(*) – ترجمنا بهذه العبارة "المنتشر تألقه" لفظة Polyphème.

العموم، بأن توجّس الفرق الـذي يتهيّأ للـبروز، في إلحـاحِ وحـيِ الاهيٍّ، في صلـب مقالات الحقيقة.

غير إنّ التضاد بين المسلكين الأولـين، مسـلك **الكـون** ومسلك **اللاّكـون** لا ينبسط على ذات المستوى الذي ينبسط عليه التضاد الثاني، ما بين εον [إيون، كون] والـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر]. فالتعارض الأوّل سابق لظهور الـ εοντα [إيونطا، الكوائـن]، إذ أنّ لفظـتي εον [إيـون] وεον μη [مـي إيـون، لا كـون] لا تحدّدان البتّة سوى الكوائن من حيث أنّها **هي** أو من حيث **لا هي**. وفي ملابسة إسـم الفاعل وإن كانت الدّلالة الإسمية دون شكّ قد أُبقيَ عليها، إلاّ أنّ التشديد يكون قـد وقع على الدّلالة الفعلية التي تنبيء بأكثر أساسية، إما عن كيفية الكون وإمّا عن تـدلي الكـون في لاكيفيـة أن لاكـون، أي علـى أقصـى الطرفـين اللّذيـن همـا الإمكانتـان المتنافرتان للكون وللاّكون، نسبة لما هو كائن، أيًّا كان. ولكن من أين تأتي الجدوى في أن نواجه هكذا المسألة بهـذا التّصـادم بـين الإمكانـات الأنطولوجيّـة الخالصـة، في تدلّي كلّ حضور أنطيّ(*) ؟ ثمّ هل الأمـر يتعلّق فعـلا بإمكـانتين إثنتـين، أم بوجهـيْ إمكانية واحدة أساسية ؟ ولعلّ المشكل يُعاد فيطرح لنتساءل لماذا أصرّ لايبنيز في عديد المرّات على طرح مسألة الفلسفة جذريا على هذه الصيغة: "لماذا ثمّة شيء كائن ولَمَ لم يكن ليس شيء قطُّ؟". ولأيّ سببٍ أحسّ كانط بالحاجـة إلى إنهـاء بحثـه بـ "تقسـيم مفهوم اللاّشيء"(**) في نهايـة التحليليـة السـبحانيّة، بعـد أن عيّـن "مبـدأً أسمى لكـلّ الأحكام التأليفية" إمكانية التجربة أي "العلاقـة بـالموضوع عامّـة" وهـي العلاقـة الـتي مثلها كمثل εον [إيون، كون] بارمينيدس، ليست بالكائن فلا تتطلّـب أيّ موضـوع معطى. فعبارة لايبنيز "بدل لا شيء" ليست تلاعباً أسـلوبياً في طـرح مشـكل الكـون بقدر ما يُعتبر التحليل الموجز لمفهوم **اللاّشيء "في نقد العقل الخالص"** حذقـا بلاغيـا، فالقوّة التي يتقدّم بها نحو [مفهوم] العدم كلّ من لايبنيز وكانط في بحثهما عنَ الكون، كما سبق وفعل بارمينيدس، تُري أنّ العدم هو المطلـب الأصـل في المقصـد إلى ظهـور الكون. وحين تقصّى هايدغر من جديـد في "**مـا هـي الميتافيزيقـا ؟**" وفي تمرين رائع

(*) - **الأنطولوجي** هو صفة ما يتعلّق بالكون معرفة والـ"أنطيّ" (**Ontique**)، وهناك من يجعلها "الأنطيقي"، ما يتعلّق بالكون خارج كلّ اعتبار معرفي، أي خارج كلّ عملية تنظير.

(**) - **Nichts**

الأسلوب، المسيرة نحو العدم التي يتطلّبها ظهور الكون، محاولا الإقتراب من العدم في تجربة القلق، لم يكن في هذا المسعى عدميًا أو فيلسوف القلق، مثلما لم يكن كذلك من قبله بارمينيدس، ولا لايبنيز ولا كانط.

ولكن فيمَ يبقى تعيين العدم والقلق أمام العدم المطلبين ليصبح طرح سؤال الميتافيزيقا الأساسي ممكنا[36] ؟ ما دمنا نكتفي بطرح سؤال الكون دون أن نصله بسؤال العدم يبقى هذا السؤال أقرب بالطبع من السؤال الذي نطرحه تقليديا حول الكوائن، بحيث يرجع هذا السؤال بيسر كبير فلا يصبح سوى سؤال عن مبدأ الكائن أو عن علّته وبذلك تنقاد الفلسفة قهرًا فتفسد وتستحيل إلى ميتافيزيقا لا تذهب أبدا إلاّ من الكائن إلى الكائن كما الأمر مثلاً في نظريّات الخلق الإلاهيّ حيث يكون اللّه صانع الكون، وهو أمرٌ معقول على كلّ حال، وربّما أكثر إثارةً للأذهان من أن نتمثّل العالم محمولا على ظهر فيل هو نفسه على ظهر سلحفاة، إلخ...[37]. ولكن إذا بقيَ سؤال الكون مُقاما على المستوى الذي تظهر فيه أيضا إمكانية العدم المضادّة، عوض أن ينزل عند إغراء الكائن، فإنّه بإستنفار التذبذب الأوّليّ من الكون إلى اللاّكون ثمّ، ومن جديد من اللاّكون إلى الكون، نُطرد من الموقع الآمن الذي كنّا نحتلّه في قلب الكائن إلى تغرّب عند وحشة الكائن ذاته. تغرّبٌ موحشٌ مثل هذا - وهو θαυμαξειν [ثوماكساين، إندهاش] الإغريق - يأخذنا عنوة وبعنف من دلالة لفظة كائن البريئة، على الصيغة الإسمية، إلى ما في دلالتها الفعلية من غرابة بحيث لابدّ من أن يهيّأ لها مستقرٌّ في الذهن كما هُيّيء المستقر، حسب عبارة كانط، لل "حقيقة السبحانيّة التي تتقدّم كلّ حقيقة تجرابية فتجعلها ممكنة". هكذا إذاً يتمّ تعيين العدم من البدء كإمكانيةٍ مضادّة تنوّه بسؤال الكون فتعيده إلى صياغته الحقيقيّة، ليصبح السّؤال السبحانيّ، عوض أن نتركه يأفل ويتعتّم ويتفتّت فيستحيل سؤالا ميتافيزيقيا لا غير[38]

36- هذا لا يعني، طبعاً، طرح السؤال الأساسي من أجل الميتافيزيقا ولكن طرح السؤال الذي تضع الميتافيزيقا ذاتها قيد السؤال.

37- هي السلحفاة الإلاهية ذات العينين المفترحتين على الدوام
تحمل الفيل الأبيض الذي يحمل العالمين

(فيكتور هيغو)

38- إن كان السؤال االسبحانيّ يضاد السؤال الميتافيزيقي فذلك لا يعني أن الفلسفة السبحانيّة قد صارت تجاوزا فاصلا للميتافيزيقا.

. أن ديكارت، وإن سمّى العدم في التأمّلات الرابعة مثلما ربط هيغل "منطقيا" العدم والكون، لم يصلا كلاهما إلى العمق والجدّية الأصيلة فلسفةً، وذلك لانشغالهما، ببسط آلة اليقين المنطقية، بالنسبة للأوّل وبتأسيس الجدل بالنسبة للثاني، هذا ما انتبه هوسرل إليه، عند ديكارت على الأقلّ، ولم يتّبعه في ذلك سوى قِلّة [من المفكّرين].

إذا كان كلُّ قصيد عظيم حدثٌ وربّما مغامرةٌ فإنّ علينا أن ندقّق السؤال عمّا يجيء حدثًا في قصيد بارمينيدس. يمكننا أن نصوغ الإجابة كما يلي: إنّ الذي يجيء حدثًا في قصيد بارمينيدس هي **السبحانية عينُها**(*) ، لا، طبعا، السبحانية بالمعنى السائد منذ الأفلاطونيّة إلى يومنا هذا، المعنى الحاضر في [مفهوم] **كائنٍ ذي سبحان**، ولكن بمعنى التجاوز أو التعدّي الجذري بكلّ كائن ممكن إلى وضَح كون الكائن ذاته. يبدو هكذا أنّ الفلسفة تنطلق بفعل ذات التحرّك الذي سوف يحمل في ما بعد فكر كانط في **نقد العقل الخالص**، وهو الفكر الذي لم يكن أبداً، كما توقّعه كانط نفسه في براءة "تقدّميّته"، "خطوة العقل الثالثة إلى الأمام"، بل كان استحدادا مبينا لنهج الفلسفة الأساس. ولكن لعلّ هذا الاستحداد الكانطي، بالرّغم من طرافته وعمقه لم يكن بدوره إلاّ البرق الخلّب السّاكن الذي يوعدُ، في ليل العالم الحديث، لزوبعةٍ قد انسحبت منذ أمدٍ طويل، حسب عبارةٍ لهايدغر كنّا قد ذكرناها. من هذا المنطلق يستمدّ التأويل الهايدغيري لـ [فكر] كانط[39] التباسه الذي لا مناص منه، وهو تأويلٌ يجعل هذا الفكر قريباً بعيداً في ذات الحين من الأصول، حتّى وإن لم يكن إستنكار الماضي المنسيّ الذي تمّ ضمن هذا الفكر، في غفلة من المفكّر، عمليّة رجوع إلى ما مضى بقدر ما كان توحّسًا مستقبلاً لِما لم يلد بعدُ.

لابدّ هنا من أن نحدّد الأمور. ففي محاولتنا التقريب [بين الفكرين البارمينيدي والكانطي] لا يتعلّق الأمر بتفسير بارمينيدس بواسطة كانط، كما فعل ناطروب مثلاً

(*) – نصرّ على تحويل مفهوم transcendance باللفظة العربية سبحانيّة وكذلك عند باقي الاشتقاقات لأن كل المحاولات المألوفة الأخرى (إعلاء، تسامي، إلخ...) تسقط في "حيثية" و"طرفية" من البديهي أن لا تتوافق مع النظرية الكانطية. أمّا "مفارقة" فهو لفظٌ لا ينطبق إلاّ على مفهوم الـ transcendance بمعناه المدرسي – السكولاستيكي – الثيولوجي، ونفضل عليه في هذه الحال كلمة سُبوحيّة (أي صفة الكائن "المفارق" للعالم المبدَع).

39– راجع هايدغر: **كانط ومسألة الميتافيزيقا** (بالألمانية).

حين اقترح تأويلاً نقدياً للفلسفة الأفلاطونيّة حوّل به [فكر] كانط عن دلالته الحقيقيّة أكثر ممّا فعلهُ بـ [فكر] أفلاطون. كلاّ بل الأمر يتعلّق بمعرفة ما إذا لم يكن كانط، حسب تقدير معيّن، قد التقى من جديد، عبر النّسيان الذي أسّس الميتافيزيقا الحديثة، بالإنبهار الذي شهد مولد عالم الإغريق، حتّى لأنّه بسط شارحاً على صيغة المشكل ما كان بديهياً لدى بارمينيدس، وإن كانت صياغة كانط الصريحة لهذا المشكل قد بقيت ربّما في مرتبة أدنى بكثير من المرتفع الذي يقام فيه لامشكل بارمينيدس. لذلك، وحتّى إن اعتبرنا من المشروع دون شكّ، أن يُرى، مثلما رأى نيتشه، في واجهة **نقد العقل الخالص** النّازعة قصداً إلى الفولفيّة [من فولف الفيلسوف]، بناءً على أسلوبٍ برمينيدي، فإنّ كانط يبقى هو أيضاً ميتافيزيقياً على قدْرٍ كبير أدّى به إلى أن لا يكتفي بتأسيس **مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة**، بل ارتفع إلى حدّ الإهتمام بمسألة "ميتافيزيقاء الميتافيزيقا". غير أنّ الفلسفة الكانطية، ودونها في ذلك ما يُدعى بالفلسفة ما بعد الكانطيّة، تظلّ عاجزةً على طرح أصيل للسؤال الحاسم القادر وحده على أن يفتكّ من غرور العالم الحديث البعدَ المتميّز لتلك الضرورة التي تجعل [من هذا العالم الحديث] تاريخياً، وهذا السؤالَ في حدّ ذاته هو: "ما هي الميتافيزيقا ؟".

فإذا كانت السبحانيّة التي تجيء حدثاً في قصيد بارمينيدس هي **ذاتها** التي تجيء حدثاً في **نقد العقل الخالص**، وإن كان ذلك على وجهٍ من **الإختلاف** التامّ، [بين السبحانيتين] يصبح من الملزم لنا أن نعتبر التعدّي الجذري الذي يبلغ ذروته عند بارمينيدس لا يؤدّي إلى إفلاس إختلاف الكوائن مثل ما لا يؤدّي إلى هذا المآل تعدّي الأشياء المعطاة بالتجربة، "نقديّا"، والّذي يتمّ بـ [واسطة] "الموضوع عامّةً". فعلى عكس ما يُفترض من واقعٍ مفارقٍ قد يكون من طبيعته أن يُحدث في الفكر الإنساني ذلك الخروج عن الذّات(*) الذي يجيّه عابراً منبهراً ساحراً في ذات الحين "ابن الأرض البسيط" ـ كما سمّى كانط نفسه في رسالة إلى صديقه يوهان غورغ هامان ـ على عكس [هذا الواقع المفارق]، تؤدّي السبحانيّة النّقديّة إلى قلب [من قَلَبَ، يقلبُ] فعل الخروج من الذات بأن تجعل مصيرَه الموضوع المعطى بالتجربة ذاته. فعوض أن تحملنا هذه السبحانيّة النّقديّة، أفلاطونيّاً، من عالم إلى عالم آخر، فإنّها تنتشر، كما سبق لنا

(*) – Extatische Schwarmerei [Σχηω ρμερει εξτατισχηε]

أن قلنا، نوراً أتمّ على منبتنا ومستقرّنا في هذا العالم بالذات الذي يظلُّ العالم الوحيد الأوحد[40]، عوض أن نُحمل حتّى اللحظة التي تطالب فيها "قُدُسيّة" "الوازع القطعيّ" بحقوقها. ولكن علينا أن ننتبه : حتّى **نكون**، على وجه التأصّل في منبض هذا العالم ذاته، وحتّى لا تحوّلنا عن هذه المنزلة الأفلاطونيّة المستلهمة من **الخروج من الذات** لا يمكننا أن نستغنيَ عن سبحانيّة [فعل] **الخروج من الحال** وهي السبحانيّة الحاضرة كلّها في تلك [المعادلة]: الموضوع التجرابي في حكم الموضوع عامّة – س(*)، والتي تمكّن وحدها "المعرفة" من أن تؤول إلى موضوع ما، أيًّا كان. من هذا المنطلق لا تستطبق أفلاطونيّة كانط المضادّة الفكرَ على ما في التجرابية من ابتذال أوصلته مهارة هيوم الأدبيّة [في عصر كانط] إلى قدْرٍ من الإرتفاع وأعطته سَعَةً لم يشهد لهما ذلك العصر مثيلا. إنّ ما اكتشفه كانط من جديد فأبقى عليه بقدرة على صارم الإحكام أضاعتها الفلسفة منذ أمدٍ بعيد، هو الإقرار بأنّ الطريق الذي يرتدُّ بنا(**)، **إلى موطننا** ليس طريق التجرابية الخامل. إن هو إلاّ طريقٌ **فلسفيٌّ** يطالبنا العبور فيه بالمصابرة على - أي طول المسافة والطواف(***) - كما نبّهنا الى ذلك افلاطون في **محاورة فايدرس**، وفي **الجمهوريّة** ثمّ في **المدنيّ**[41]، حين لام ساخرًا أولئك الذين يستعجلون أمرهم فلا يقوون على مجالدة هذا الإمتحان وحين تحدّاهم على أن يأتوا بما هو أفضل في وقت أوجز. لقد احتاج كانط، ليبلغ خاتمة الطريق نحو "المعرفة" إلى تعيين الكيفية المتفرّدة التي تجعل المواضيع التجرابيّة **في حكم**[42] "الموضوع عامّةً – **س**"، أي في حكم ما ظلّ حميماً على وجهٍ متأصّل في علاقة الترابط السبحانية عند [فعل] الخروج من الحال، [وهو حكمٌ] ذو جذريّة أعمق من أيّ ارتباط **بعلّةٍ** ما. إنّ إنارة هذا البعد المتميّز في علاقة التبعيّة واستكشافها المدقّق، علماً بأنّها أعمق حميميةً وأعرق بُداءةً من كلّ علاقات العلّية، تتعدّى بذلك تلك العلّية بالذات التي اكتفى بها لحدّ الآن التفسير الفلسفيّ، [إنّ تلك الإنارة وذلك الإستكشاف] قد صنعا، حين وفّرا حلاًّ ميتافيزيقيًّا

40- لا يصل كانط البتة إلى هذا الحدّ.

(*) - بالألمانية في النص χ = Bezeihung auf den Gegenstand überhampt

(**) - οικαδε [أويكادي]

(***) - μηκη και περιοδους [ميكي كاي بيريودوس]

41- μεγκλων γαρ ενεκαπεριιτεον (فايدرس، 274 أ)

42-راجع هايدغر: رسالة في الأنسية و مقدمة إلى الميتافيزيقا.

لم يكن منتظرًا لـ"مشكل الواحد والمتعدّد"، فتوّة نقد العقل الخالص المؤبّدة وحملانا في نهاية المطاف(*) إلى طلق الهواء. لكنّ هذه الفتوّة وهذه الطلاقة لم يكن قد أحسّ بهما أولئك الذين تغاضوا عمّا نبّه إليه كانط من أنّ النّقد(**) لم يقدّم في الفلسفة "مقياس حرارةٍ جديد"[43]، فلم يدركوا أنّ فهم ما يطرحه [هذا الكتاب] على محكّ التساؤل لا يتطلّب فقط قراءته من أوّله إلى آخره كما يُقرأ الإعلان المنشور، "مع اللجوء إلى القاموس عند الإقتضاء"[44]. إنّ هفوةَ العلم الموسوعيّ هذه لَتمنعه من الإعتراف بأنّ فلسفةً معيّنةً أقدمت مع كانط، ولأوّل مرّة منذ قرون، على الإندهاش في مواجهة الكائن، إندهاشاً ذا بعدٍ مغايرٍ تماماً لإنبهار بسكال الميتافيزيقي يجدّد بيننا اندهاش بارمينيدس الأنطولوجي.

فالموقع الذي يصّاعدُ إليه فكر كانط مجاوزاً الكائن، مطاولا بارمينيدس، ليس قطعاً الموقع الذي تُنجز فيه مسلّمة العِلّية المفارقة، قاعدةً كلّ "تفاسير" العالَم، كـ"نظريّات الخلق" وقاعدة "الأدلّة" الديكارتيّة على "وجود" الله والأشياء. بل إنّ هذا الموقع الذي تراءى لحظة للايبنيز، فحرّره هذا الفيلسوف، مرّة على الأقلّ، من الإغراء الأُنطيّ(***) الذي يتضمّنه السؤال الأنطولوجي، وذلك حين عيّن العدم إمكانيّةً مضادّةً للكون، فهو [هذا الموقع] لا يعدو أن يكون إلاّ فجوةً ما، أو بالأحرى فارقا ما بين الكون والكائن، وفيه فقط يصبح من الممكن أن نلتقط في ومضة البرق ــ تلك التي أومض بها هيراقليطس في علاقة تلازم جوهريّة مع الأصل ــ كيف أنّه قد تقرّر عمقا وامتلاء مصير الكائن بقدر السّعة التي يتوصّل إليها وضح الكون. إنّ هذا الفارق الذي يميّز بين الكون والكائن فيجعلهما ينفرجان حتّى يجمعهما من جديد في فلق متأصّل، ليمكننا أن نتعرّف فيه الآن على العلاقة المتفرّدة التي مازالت تحمي في الحديث التباس إسم الفاعل الذي ليس كمثله شيء. إنّ مثل هذه العلاقة وهي أكثر بَداءةً من كلّ عليّة تفيض من الكائن هي، ضمن التعدّي لكل كائن بسيط معطى،

(*) – بالألماني في النص: ins Freie

(**) – إذا جاءت كلمة النقد هكذا معرّفة ومشدّداً عليها فإنها تشير إلى كتاب كانط نقد العقل الخالص.

43– راجع كانط ومسألة الميتافيزيقا (بالألمانية).

44– نفس المرجع صفحة 41.

(***) – Ontique: أي نسبة للكون خارج كلّ عبارة.

علاقة السبحانيّة ذاتها وفيها يبرز للنّور من خلال الذّبذبة بين الكون واللاّكـون، ذاتُ بُعْدُ الكون والكائن. فهذه السبحانيّة لا تقارن بتلك التي تجرّ الفكـر إلى الخـروج مـن الذات نحو الموجود المفارق وهو ما يضاهي طـلاق الكـائن وربّمـا في النّهايـة تصفيتـه تصفية الـ εαν χαιρειν [إيان كايرين] الأفلاطونـي. إنّهـا بـالعكس، عمقـا وامتـلاء، سبحانيّة **لأجل** الكائن. ولكنَّ ما يحتفظ بـه الكـائن مـن هـذه السـبحانيّة، حـاضراً أو غائبـاً، هـو ذات ألق الكـون وحـدُّ مضائـه في تنازعـه الأوّليّ مـع اللاّكـون، لا فقـط رجوعاتُ الحضور والغياب التي لا يفتأ مستحيلاً إليهـا كـلُّ كـائن، وإن لم يبـق هـذا التداول المستمرُّ بين الحضور والغياب الذي نلحظه في الكوائن مجرّد حـادث عـارض. فهذه السبحانيّة قد أُنيرت ما **قبليّاً**(*) على وجهٍ معطىً بَداءةً وكأن قـد أنهكهـا تعيـين حدودٍ لم تعد تبيح التعدّي البتّة. هكذا فإنّ الإختلاف في ما سوف يسمّيه كانط فيما بعد "المواضيع التجرابيّة" ستعيد δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] بارمينيدس، مع شيء من التغيير، ويبقى محدّداً بثبات التضادّ الـذي يحكمهـا والـذي لا تمكـن مجاوزتـه وهو المفروض عليه أساساً. أن تكون بَـداءة الكـون، عنـد كـانط، محـدّدة علـى وجـه السبحانيّة على **أنّها موضوعيّة**، فذلك لا يعني سـوى موضوعيّـة [الشـيء] الموضـوع، تلك التي تقدّر **ما قبليّاً** حضور الكائن الذي لا يمكن أن يُقال أنّـه **لم يكـن** [كائنـاً] إلاّ نسبةً لمثل تلك الموضوعيّة، وذلك حسب الإمكانات الأربعة الـتي تحدّدهـا **التحليليّـة السبحانيّة**. إلاّ أنّ ما ليس موضوعاً ليـس بالكـائن إلى حـدّ أنّ فشـل إمكانيـة مفهـوم الموضوع ذاتها، فشلا مطلقا، هو في درجة العدم القصوى أي العدم السالب(**) وهو آخر ما يُشار إليه بالتسمية وما لابدّ لكلّ فكرٍ أن "يتحاشاه" كمـا يتحاشـى μη εον [لا كون] بارمينيدس.

نرى إذاً أنّ التضادّ البارمينيدي بين الـ εον [إيون، كون] والـ μη οεν [مـي إيون، لا كون] لا يتّفق البتّة والمسعى الذي يحوّلنا عن الــ εοντα [إيونطـا، الكوائـن] ليرمي بها في ما يقارب العدم، وإنّما يتّفق والحفز الذي يطلق التضادّ الأساسيّ فيبديها في "حقيقتهـا" الملتبسـة، أي علـى دوال رجوعـات الحضـور والغيـاب الـتي مـا تنفـكّ

(*) - a priori

(**) - nihil negativum

تستحيل إليها. إنّ تناوبات الظلّ والنّور التي تطبع الـ εοντα [إيونطا، الكوائن] تجيء ضرورةً ممّا قد عُيّن في البدء من حدودٍ، وعلى اقتضائها فقط نستطيع مواجهتها على وجه الوثوق "داخل تلك الدائرة التي ما تنفكّ تتحوّل، قراراً ومبادرةً، فعلاً ومسؤوليّةً، ثمّ أيضاً إعتباطاً وصخباً، وإنهياراً وتيهاً"[45]، تلك الدائرة التي هي العالَم بالنّسبة لنا نحن، وفيها يظلّ كلّ كائن حاضر بمجرّد حُطامٍ من الحضور قد ابتلعته هوّة الغياب :

أبداً لن يُستطاع إخضاع الكون لإختلاف ما لم يكن(*)

ولكنّ الغائبين يفتقرون حتّىإلى الجهد الذي يُسلمهم إلى غياب صرف:

إلاّ أنّ ما هو غائبٌ، عليك أن تحدّقَ فيه، فإنّه للفكر صلدُ حضورٍ(**).

ذلك لأنّ شيئًا ما من هؤلاء الغائبين يبقى يوعد دائماً بالرجوع إلى الحضور وإن كان رجوعاً على وجه الرداءة، أو حتّى رجوعاً سافلاً، كما في ذلك الرجوع الدّائم عند نيتشه، لّما توجّس منه أيضاً رَجْعَ ما يكنّ له البغض الأشدّ. في حضور بلتهمه الغياب، باقٍ على عجزه في أن يتهافت جذرياً، ألاّ نأتي إلى التعرّف على تلك المقاربة وذلك التوفيق ما بين الـ παρεοντα-απεοντα [باريونطا ــ أبيونطا] الذيْن ذكرهما هيراقليطس ؟ فإن كان القدَرَ (Μοιρα) قد أقامنا في الموقع الأوسط من الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] يصبح من الممكن لنا أن نمتحنه على وجهين اثنين. إمّا أن نستسلم له حين يباغتنا فيشدّنا إليه، أسارى "متاهته"، في غُلول "العادة ذات غنيّ التجربة"، فنُمسي أولئك الـ δικρανοι [ديكرانوي]، أي ذوو الرّؤوس المزدوجة، من هم في هذا الموضع وفي غيره، من همّ قد ذابوا في "الجموع المتذبذبة التي ترى للكون وللاّكون معاً سلطاناً، ولما هو وما ليس هو، أولئك الذين لا نَجِدُ لهم بتاتاً إلاّ المتاهة". وإمّا إنّا نستطيع أيضاً، عوض أن نقتصر على ما في الوله بالـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] من براعة تجاذبنا إلى شراكها، أن نواجهها فلسفياً

45- راجع هايدغر

(*) – ου γαρ μητοιε τουτο δαμηι μη εοντα

[أو غار ميطوطي طوطو دامهي إيناي مي إيونطا]

(**)– λευσσε σ϶ απρεοντα νοωι απoντα ομως

[لوسّي دء أمووس إيونانا نووي باريونطا بيراووس]

انطلاقاً من التضادّ الذي يُبدي مَوْرَهَا فنعلَم عندئـذ علماً لا يُجاوَزُ أن لا سبيل إلى الإسلام بقرارٍ في الحضور، بما أنّ الحضور قـد أتى عليه تحرُّ الغياب، ونعلم في آن، وللسبب ذاته، أنْ ليس علينا أن نترهّب القرار في الحضور ترهّباً لا مبالغا فيه، علماً بأن لا غيابَ على وجهٍ من التأكّد التامّ واليأس القاطع، إلاّ ربّما ما تقاصى من ذلك الغياب الذي لا يسمّيه القصيد بل يوميء به حين يذكر في البيت الرّابع من الشذرة الثانية عشر، ذلك المخاض الرّهيب الذي ما إن جئنا منـه على وجهٍ من الألوهة إلى العالم إلاّ وقد تمكّن منّا المشيبُ وعايش فينا غضاضة الشباب فصرنا منه إلى الموت به.

فالموقع الذي يتنزّل فيه قصيد بارمينيدس هو إذاً السبحانيّة، لا تلك السبحانيّة المماطلة التي بقينا عليها ميتافيزيقياً منذ أفلاطون، بل سبحانيّة أسّاسةٌ لن تتألّق في موقعٍ آخر كتألّقها هاهنا. فإذا كان نور الـ εον [إيون، كون] الذي لا ظلَّ فيه وظلّ الـ μη οεν [مي إيون، لا كون] الذي لا نور منه، اللّذان يذكرهما بيتُ الشذرة الثانية الغامض، قد رُفعا في تضادّهما إلى ما لا طاقة للإنسان به، فما ذلك لكي نُدعى، خروجاً من الذات، إلى الإسلام لأوّل طرفيْ التضادّ فنُعرضَ عن الطرف الآخر، وإنّما لكي نتلقّى الحفز الذي يدفع بنا، ونحن على عُدّةٍ، في منبض حيّز التناوب بين الظلّ والنّور الذي يتعهّدُ به هذا التضادّ، لا كما تتعهّد بالمعلول العلّةُ بل كما يتعهد الكونُ بالكائن، في الصميم الأعمق من الفارق الذي يحمل إلينا الإلتباس في لفظة الـ οεν [إيون، كون]، على قدْرٍ من الكمون لم ينفكّ مطّرداً. من صميم االـ οεν [إيون، كون] الأعمق إذاً "تتولّد" الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] وفي صميم الـ αληθεια [أليثيا، الحقيقة] الأعمق يقع أصل الضرورة في الـ δοξα [دوكسا][46]، نظراً إلى أنّ علاقة المبادلة التي تأكّدت مراراً في الفلسفة الإغريقيّة بين الـ αληθεια [أليثيا، الحقيقة] والـ οεν [إيون، كون] تلازم توسّع الفارق الذي حاولنا إبداءه. ففي هذا الأمر ما هو أهمّ بكثير من مجرّد "خاصيّةٍ" تستأثر بها الفلسفة الإغريقية، وفي موضع هذا الفارق يقع أيضاً الأصل من كلّ تأسيس ومن كلّ إبداعٍ حق، إذْ أنّ الإبداع ليس إلاّ فتح المجاز للكائن على قدْر ما ينكشف من الكون. وإنّنا لا نلقى جوهر ما في القصيد في عظَمة ما أُعدّ لبنائه من وسائل، ولا في الطاقة التي سُخّرت له، ولا في ما

46- راجع هايدغر: شعاب، ص 180 (بالألمانية)

يفاجيء به تركيبه، وإنّما في لطف المنّ الذي يفيض منه إشعاعاً فلا جَهد يقوى على مغالبته ولن يكفي جهدٌ لمواجهته. إن هي إلاّ مصارعةٌ أو هو قتالٌ يختلف اختلافاً عن "عراك بني الإنسان". في هذا القتال الذي هو في الحقيقة الـ πολεμος [بوليموس] الذي ذكره هيراقليطس أو صراع العمالقة الذي ظلّ أفلاطون يحفظه عن النسيان، تكون سعة البَيْنُ، الذي يبقى التضادُّ عنده مفتوحاً بين الكون واللاّكون، هو الحاسم في تحديد سعة البَيْن التي تمكّن الكوائن من الظهور على قدْر عالَم. إنّ صراع الأصول هذا هو وحدَه الّذي يُبدي(*) بظُهر الكشف(**) مَن الذي سيكون إنساناً أو إلاهاً، حراً أو عبداً، أي مَن الذي سيحظى بشرف الكون وبهائه، أو مَن الذي سوف لن يكون إلاّ سِقطاً من حضورٍ أو حُطاماً منه قد ابتلعه الغياب. ولكنّ هذا الفتح لا يجيء حدثاً في العالم إلاّ على مَن كانت له قوّةَ تحمله، مثل بارمينيدس أو فان غوخ، أي من اقتدرعلى إبقاء سؤال الكون واللاّكون مفتوحاً فأقام بذلك، داخل البتر المؤسّس[47] الذي يفترضه كلُّ تأسيس، مجالاً تستغلّه فيما بعد، غافلةً عمّا جاء به، جموعُ الحُكاة التي لا تعرف التعب. لنتذكّرْ قولة براك : "ليس الفنّان من استعصى عن الأفهام، بل من غُفل عنه، إذْ يستغلّه النّاسُ دون أن يعرفوا أنّه هو[48]."

ثمّ إنّ موقع ما بلغت إليه جسارة بارمينيدس في حثاث عدو العربة الذي وافق مرام نفسه(***) ، وهو الموقع الذي التحق به فيه المبدعُ، موقع الحميميّة التي هي فارق الكون والكائن، حتّى فلق الكائن على قدْر الكون، وإن كان هذا الموقع موقعَ كلّ عزّة، ففيه أيضاً يوعِد المَهْلَكُ الأقصى. ذلك ما نعلمه من جوق أنطيغونا التي عزفت في إصرار عن ذاك الذي "قيل" عنه[49] :

بين نظام الأرض
وإنصاف السّماء، هنالك يلقى المعر
متعالٍ عن المدينة، مسلوباً من المدينة

(*) – (εδειξε) [إيدايكسي]
(**) – (εποιησε) [إيويسي]
47– هو عنوان البيان الذي وقعه أندريه بروتون (La rupture inaugurale)
48– كتاب النهار والليل.
(***) – θυμος [توموس].
49– المجهول الذي بُني له فعل قال هنا هو الجوق.

مَن قد ظلّ اللاّكون رفقتَه
يبغي حسارته.

إنّ التخلّي عن هذه الجسارة لإقامة أمــن الإنسـان ضمـن الكـائن علـى يقـين [البعـد] **الأنطـيّ** فقـط، دون الإنشـغال بـ "مـأتى" هـذا الكـائن **الأنطولوجـيّ** يبقـى الممارسة الميتافيزيقيّة الأوسع مشاعةً. قليلون همُ الذين يُقدمون على التضحيـة بـالأمن ليجابهوا، في حفز مسألة الكون وتذبذبها في اتّجاه اللاّكون، مناخ **انـدحـار الصقيـع**، أي ما هو **القلق** الحقّ، ذلك الذي تجرّأ فاليري مرّةً فقال عنه : "أيّها القلـق، يـا مهنـتِي الحقيقية"[50].

إنّ هذا النّوع من القلق لا يشترك، طبعاً، إلاّ في التسمية مع ذلك الإضطـراب الذي نعرفه بالتّأمّل الذاتـي في الدّواخـل النّفسـية أو في الكشـوف السـريرية وهـو مـا يتدارس علمُ النفس أعراضه وأسبابه، وما هو بالقلق الذي تحدّث عنه بسكال، المفكّـر الذي تسب إليه فاليري طبع الممثّل المسرحي القدير، في دراسةٍ اعتبرها بعضهم مسفّةً. إنّه قلقٌ من جَرْوء، على حدّ تعبير هايدغر، "قلقٌ لا يرضـى بـأن يُعـارضَ بـالفرح ولا حتّى بهناء عملٍ يُمارسُ في دَعةٍ. القلـق الـذي نعـني يقيـم، خـارج هـذا الصنـف مـن التعارض حلفاً سرّياً مع سكينة الرغبة المبدِعة ولذّتها، حين يظهر في العالم المبـدَعُ"[51]. إذا كانت الجُرأة في أن نلتحق ببارمينيدس عند الموقع الذي يقيم به قصيده فمن أين لنا أن نَعجَـب حـين يلتقـي أحَـدُ أعظـم قصـائد فـاليري مـن جديـد بـذات منـاخ فكـر بارمينيدس، أي بذلك التعارض بين الكون واللاّكون الذي تفتح بـه الإلاهـة الشـذرة الثّانية ؟ لنا أن نَعجب ربّما من تثبيت الأبيات البنداريّة طالعَ **مقبرةٍ على البحر**، وفيـه يبـدو أنّ فالـيري قـد التجـأ إلى بنداريـوس كـي يتصـدّى لبـارمينيدس مستلهِماً مـن بنداريوس "إنسيّته" ليواجه بها السّـرف الميتـافيزيقي الـذي انقـاد لـه المفكّـر الإليـاتيّ. ولكنّ فاليري الذي يفاخر باستخفافه باللغة الإغريقيّة وبالإغريق، وإن كان اعتمدهـم متحمّساً في أعمالٍ مسرحيّة، يفلطن بالقدْر نفسه في تأمّلاته. إذْ إنّ الفلطنـة لا تحتـاج

50- راجع **كما هو** (Tel Quel) بالفرنسية، جIج ص 213.
51- راجع **ما هي الميتافيزيقا** (بالألمانية) ص 34.

إلى الإختصاص في الهلّينيّة ويكفي لذلك أن يستنشق المرء ريح العصر فلا يبقى، على غرار ما فعل نيتشه، إلاّ أن نقوم بفلطنةٍ مضادّة وهذا ما قام به فاليري ظاناً أنّه يقتفي أثر بنداريوس.

أمّا إذا أرجعنا الأبيات البندارية [على طالع قصيد فاليري] إلى سياقها في البيثية(*) الثّالثة فلسوف نرى أنّها تعيدنا إلى المنزلة الأرضيّة على وجهٍ أوضح ممّا في البيتين اللذيْن أثبتهما فاليري.

"على المرء أن يطلب ما هو الأوفق

من لدن آلهة تحلّت بحسٍّ مآلهُ الموت،

رجوعاً إلى ما ظلّ بين أيدينا

وما بات من نصيبنا.

لا تكوني، أيّتها النّفس يا حبيبتي،

حثّاثةً إلى حياةٍ لا تفنى،

بل من الجهد استنفدي كلّ القدرة ."

في قصيد فاليري، يطابق الإسلام إلى "الألق المطمئن"(**) ، على وجه الخروج من الذّات عند الـ εον [إيون، كون] التهافت في الـ "الغياب الكثيف" عند الـ μη εον [مي إيون، اللاّكون]. ألمْ يصرّح هيغل بأنّ "الكون المحض والعدم المحض صنوان"؟ ذلك فإنّ قصيد فاليري لا يأتي على التواءات "ثعبان الماء"، ونعني الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر]، إلاّ إذا طلّق، بموجب ما يشبه الإنقلاب، التضادّ "المُفرَغ" الذي طلّق بدوره ميتافيزيقياً الصيرورةَ. ولكنّ الشاعر، وقد حالت عتامة "العالم الحديث" دونه ودون الحقيقة الإغريقيّة، لم يحسّ بما كان الإغريق يرون، من أنّه يُلقى بنا إلى ذات منبض "الواقع" بتلك القوّة الفريدة "الإلاهيّة" الرّابضة في الكون والعدم، ولم يدرك أنّ ما حَسِبَه تنافراً بين مقالتيْ بارمينيدس وبنداريوس هو في الواقع أبلغ ما يمكن مِنْ التّقاربِ عَلىَ مسافة متساويةٍ حيث هما، بعيدين عن كلّ

(*) – Pythique، من بيثيا (Pythie) وهي سادنة معبد أبولو المترجمة لأقوال الإلاه.

(**) – عبارة من قصيد فاليري مقبرة على البحر (scintillation sereine).

شكلٍ من الأفلاطونيّة. فـ παρ ποδος [بـار بـودوس، مـا هـو بـين ايدينـا(*)] عنـد بنداريـوس و δοκουντα الـ δοκιμως ειναι [دوكيمـوس آينـاي الــ دوكونطـا، ترآيات الظاهر] عند بارمينيدس هما شيءٌ واحدٌ، أي أنّ حكمـة بـارمينيدس بنداريّـةٌ ولا تفلطن وفي ذلك يظهر تأصّلها الإغريقي. كذلك الأمر بالنسبة لنشيد بنداريـوس، إذ "هو يسكن شعراً" ذات المرتفعات التي تسكنها فلسفة بارمينيدس. ومن الممكـن أن يتصدّر البيْتان اللذان أثبتهما فاليري طالعَ **مقبرةٍ على البحر**، خلافاً لما يقتضيه التسلسل الزّمني، قصيد بارمينيدس أيضاً. وإذا كان فاليري قد التحق بالإلهام المتـأصّل في الفكـر الإغريقي، فإنّ ذلك لا يظهر في البداية من قصيده بقـدر مـا هـو حـاضرٌ في الفقـرات الثلاث الأخيرة منه، حيث ظنّ الشاعر، حين ذكر هبّة الريح على البحـر، أنّـه ينفـض عنه كلّ فلسفةٍ، في حين لم يُعرض في الواقع إلاّ عن الأفلاطونيّة، وإنّ ما أُذّنَ في تلـك الفقرات الثلاث، عن غفلةٍ من الشاعر، ليس إلاّ تأصّل الـ δοξα [دوكسا، الظـنّ] مـا قبل السقراطي في حميميّة علاقتها بالـ αληθεια [أليثيا، الحقيقة].

حاولنا لحدّ الآن أن نطرح من جديد فنحلة مشكلاً قديماً يخصّ وحدة قصيـد بارمينيدس، وبيّنا أنّ هذا المشكل قد بقيَ يستعصي عن الحلّ بسبب مسلّمةٍ أفلاطونيّـة المضمون أقامت عند أساس كلّ تأويلٍ ممكن لقصيد بارمينيدس وأوصدت البـاب دون فهم هذا القصيد. فقد ظلّت هـذه الأفلاطونيّـةُ تصرّ على المطالبـة باعتبـار الـ δοξα [دوكسا، الظنّ] وهماً بحتهُ، إمّـا لإقصائهـا نهائيّـا علـى أنّهـا مجـرّد ظـنٌّ لا أسـاس لـه (ديـالز)، وإمّـا لاستعادة استغلالها بالإبقـاء عليهـا داخـل ترجيـح الإفـتراض فقـط (فيلاموفيتش) وإمّا بأن تُفرض عليها وعلى صيغة التحقـير مرتبـة السقطة الأُولى الـتي تكون المعرفة بموجبها قد اقترفت إثم الجُوّانيّـة دون أن يكـون لهـا القـدرة علـى تحليـل طبيعة هذا الإثم المتميّزة (راينهاردت). ولا بـدّ لنـا أن نتفكّـر هنـا في مـا قالـه ديـالز، مصيباً، عن "طابع المغامرة"[52] في تأويل الـ δοξα [دوكسا] كما اقترحه راينهاردت !" لا جدال ولا افتراض: "إنّا نتفق مع راينهاردت في هذا الرأي الجيّـد، ولكـن لا سـبيل إلى الإقرار بـ "إثمٍ" [قد تكون اقترفته المعرفة فألزمّها الظنّ]، لن يتوضّح أمره قبل مجيء

(*) - حرفيّا: ما هو تحت أقدامنا، أي عالمنا الحاضر.

52- راع كتاب بارمنيدس، دار بوديه، ص 12، (بالفرنسية).

كانط ! إنّ الصّلة بين الـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] ولـ αληтεια [أليثيا، الحقيقة] تستقرّ كلّها عند **الفارق الأنطولوجي** الذي هو موقع قصيد بارمينيدس الأصل حيث إلى الـ δοκουντα [دوكونطا] أي إلى παρ ποδος [بار بودوس، ما هو بين أيدينا] بنداريوس، تدفعنا قوّة السبحانيّة ذاتها، عوض أن تحيّدنا، خروجاً من الذات، عنها. أن تستشعرَ هذه السبحانيّة، في العمق الأحمّ من ذاتها، كـ Μοιρα [مويرا، القَدَر]، أي كذات اللّغز في ما لا يُجاوز، فذلك يُظهِر، في الفكر الإغريقيّ أصلاً، أن لا شيء يأتي على مثل هذا اللّغز الذي يجيء بموجبه وحده إلى العالم كي نموت به، فلا نفتأ نتولّى أمره على دينٍ لا حِلَّ منه، بالجسارة التي تستحيل سؤالاً. فإذا ارتخت جسارة التساؤل، تملّص اللّغز فيبدأ إذ ذاك **التّيه في العالم المُعاش**[53] الذي يهمّنا على وجهٍ أحمّ من كلّ **ضلال**[54]. بعبارةٍ أخرى وبالنّسبة لبارمينيدس ولبنداريوس ولصوفوكليس أيضاً لا يكون "الإندهاش"(*)، عند الإغريق، بمجرّد بداية للفلسفة(**) ، كما سيكون الأمر بالنّسبة لأفلاطون، وبالأخصّ لأرسطو، [اندهاشا] ليس عليه في ما بعد إلاّ أن يُجاوز بمجرّد البداية، بإعمال آلة تفسير فيتردّى إلى "الإندهاش البليد" الذي سيدينه، بشيء من الكبرياء، "يقين" الديكارتيين. إنّ إندهاش الإغريق، على العكس من ذلك، يظلّ جوهريّاً في الفلسفة الحقّ، التي تستسهل الحِنث على البرّ بالوعد في مواجهة البراعة التي تبسط التفسير وتُمنّي بـ "معرفة كلّ شيء والعلم بكلّ شيء". إلى هذا الإندهاش الذي لن ننتهي من التمرّس عليه يدفعنا الأمر البِنداريّ القائل: "**صِر مَن أنت، من غير أن تنقطع عن التمرّس**"(***) . إنّ هذه القولة لا تروم، طبعاً، إسداء درسٍ في التواضع فبنداريوس لا يتحلّى بالروح الأكاديميّ - بل منها نستخلص المكاييل التي يمتحن بها الإنسان ذاته، كما في قصيد بارمينيدس، حسَب رصانة قَدَره المفرد.

53- راجع هايدغر: **عن جوهر الحقيقة** (بالألمانية) الفقرة 7.

54- راجع **البيثيات الثانية**، 72.

(*) - θαυμαξειν [ثوماكساين]

(**) - αρχη φιλοσοφιας [أرخي فيلوصوفياس]

(***)- γενοι οιος εσσι, μαθων [غينوي أويوس إسيّ، ماثون]

يتّجه هايدغر بفكره صوب حقيقة بارمينيدس وبنداريوس وكذلك صوب حقيقة هوميروس أكثر ممّا يصبو بفكره إلى أيٍّ من الأشكال التي تتقمّصها الحقيقة لبسط سلطانها على العالم وبذلك يستعيد تجربة **صواع الأصول** البدئيّة ويفتتح على وجه التواصل جوهر الحقيقة فيحدّدها على أنّها موقع التحرّك من فعلٍ دفاعيٍّ مزدوج، ذلك الفعل الذي يواجهنا، على مستوىً أوّل، في الـ δοκιμως ειναι الـ δοκουντα [دوكيموس آيناي الـ دوكونطا، الكوائن المترائية في عالم الظاهر] أي، رجوعاً إلى قولة نيتشه، في لعبة الدوائر الدّائمة ولدى ما فيها من زخارف "مزدهرة، مخادعةٍ، خلاّبةٍ، حيّة"، وتواجهنا، على المستوى الآخر، حيث تتملّص حريصةً في عمقها على التحفّظ لأجل القول، حتّى مبلغ السكون الذي لا يُعلّمُنا إلاّهُ. "إن المُقام في العَراء بقلب الكائن، أي بوضَح الـ αλητεια [أليثيا، الحقيقة] لا يبدو الرّكح الثابت الذي قد أزيح الستار عنه باستمرار فنتركنا نتأمّل على رِسلنا لعبة الكائن، بل إنّ الوضح لا يجيء حدثاً إلاّ على وجه هذا الفعل الدّفاعيّ المزدوج"[55]. هكذا الأمر في منزلة الإنسان عزّةً ومخاطرة، حين تكون العزّة في إباء الإنسحاب من المخاطرة ومجابهتها وصولاً إلى قلب **الحديث** الذي هو ذات موقع **الفارق**، أي أحمّ ما يوْعِد به الكونُ الكائنَ.



لكنّا عند هذا الحدّ من حديثنا لا بدّ من طرح سؤالٍ ثان، إذْ لا يكفي ونحن إزاء قصيد بارمنيدس أن نتبيّن علاقة الـ εον [ايون، كون] عامةً بالـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر] وهو ما يؤديّ بنا إلى تأويل هذه العلاقة، إن رُمنا تعبيراً آخر، فنرى فيها تلك الصلة القائمة على وجه إشكال لا يُستنفد، بين **الواحد والمتعدّد** على أنها صلة كامنةٌ عند **اليون** الذي تحويه صيغة اسم الفاعل εον [إيون، كون] ذاتها. ألم نكن قد أهملنا، خلال تحليلنا لهذا الفارق الأساسيّ، ولحدّ الآن، فحص ما يمكن أن نسمّيه الثنائيّة الأخرى، تلك القائمة بين الـ εον [ايون] والـ νοειν [نواين، فعلُ الفكر]، والتي لا يقلّ دورها في القصيد أهميّة عن دور الفارق المشار إليه؟ إنّ ثنائيّة الـ εον والـ νοειν قد أسفرت تاريخيّاً عن محاجّات لا تقلّ شدّةً

55- راجع هايدغر: **شعاب**... (بالألمانية) ص 72.

عن ثنائيّة الـ εον والـ δοκουντα. تُفهم لفظة νοειν عادة على أنّها **فعل الفكر** ولفظة νους على أنها **الفكر**. فلنقبل هذه الترجمة "الكلاسيكيّة" على أنّها فرضيّة مؤقّتة. فعند العلاقة بين الكون والفكر التي تخترق قصيد بارمينيدس والتي لا تقل حسماً عن العلاقة بين الكون والكوائن، ألسنا نجد مسألة **المعرفة** ذاتها مطروحة؟ وحَسَبَ الطريقة التي سيحلّ بها هذا المشكل، ألسنا نتّجه بالضرورة نحو طرف من طرفي التضادّ الذي يبدو هو أيضاً، على غرار التضادّ بين **المفرد والمتعدّد**، ضروريّ كي تُقام الفلسفة، ونعني به تضادّ **المثاليّة والواقعيّة**؟

لئن كانت لفظتا **المثاليّة والواقعيّة** من أشد الألفاظ خطراً في سياق الحديث بسبب كثرة ما يمكن أن تشيران إليه، فإنّه ليبدو أنّ الفلسفة تسمّي **واقعيّاً** كلّ مذهب يحدّد المعرفة انطلاقاً من "موضوعها" وقد أوّل هذا الموضوع بدوره على أنّه "موجودٌ" حقّاً خارج الفكر، أي مستقلاً عنه، كذلك وبالمقابل تؤكّد **المثاليّة** أنّ ما يحسبه الحسّ العامّ شيئاً واقعاً حقّاً لا يوجد إلاّ بالفكر وفيه. فإذا كنّا نستشفّ من الواقعيّة، قدْراً من السّذاجة فإنّها توحي كذلك بالعنفوان، في حين تدّعي المثاليّة ممارسة العمل النّقدي ولكنّها تبقى معرّضة للإتّهام الذي يعتبرها تنهك الواقع حين تجعله مجرّد "مُثُلٍ" ذهنيّة. لنا حينئذ أن نتساءل. هل أنّ بارمينيدس مثاليٌّ أم هل هو واقعيّ ؟ تظلّ كلّ إجابة عن هذا السّؤال متوقّفة على المعنى الذي نُعطيه لذلك البيت المنعزل، الذي يقوم وحده، في نخوة إيجازه الرّهيب، في الشذرة الثّالثة من القصيد :

ما هوَ هو، يقول بارمينيدس، **فعلُ فكر وكونٌ في آن**(*)

ثم يُضيف بُعيْد ذلك (الشّذرة الثّامنة، البيت 34):

ألاَ أنّه لَذات الشّيء. فعل الفكر وما لأجله يَصوُّب فعل فكر(**)

(*) - طو غار آتو نواين إستين تو كاي ليناي

το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι

(**) توتون ده إستي نواين ني كايأوسيكين إستي نوهيما

ταυτον δ εστι νοειν τε και ουνεκεν εστι νοημα

ولا نستغرب بعد هذين التقريرين أن يُعَدَّ بارمينيدس مثاليًا تارةً وواقعيّاً تارةً أخرى، أي إمّا من أوائل المبشرين بالذاتيّة الديكارتيّة المتأخرة والمثالية الهيغيليّة أو من أوائل أسلاف الواقعيّة المسيحيّة والماديّة الماركسيّة، هذا إن لم يذهب بعضُ المنظّرين في خُيلائهم إلى دحر بارمينيدس وراء بدائيّة لا يمكن عندها أن يبين في ذهنه التمييز بين المثاليّة والواقعيّة، وهو التمييز الذي لا مناص منه "فلسفيّاً" !

لقد أصبح هذا الإتجاه الثّالث اليوم هو الغالب لدى صنف من معاصرينا، ممّن تخيّل، تحت تأثير أفظع العجائب الّتي يأتي بها ذلك التّيه في المعيش الذي كنّا قد ذكرناه، أنّه من الممكن أن يُواجَه الفكر الإغريقيُّ "علميّاً" لا فحسب على أنّه مشكلٌ يختصّ به علم الحفريّات كالذي يُطرح في زمن "جمال الثّقافة"، الزمن الذي بقي يُبارَك إلى اليوم، بل وأيضاً على أنّه من اهتمامات علم الإجتماع والأثنوغرافيا"[56].

ولكن، وقبل أن نصنّف بارمينيدس على هذا النّسق، أو أن نكون أشدّ قساوة فندحره الدّحر الذي وصفنا، لعلّه من الأنسب أن نبدأ بالنظر في طبيعة هذا التضادّ "الضّروري" القائم بين المثاليّة والواقعيّة. إنّ تضاداً كهذا لا يكون تضاداً فلسفيّاً بالفعل، إلاّ إذا نفينا عنه حالة القسر الّتي تجعله منغلقاً صخريّاً كـ "قطعة من حممة بركانيّة على سطح القمر"، حسب عبارة لفيخته. من أين نشأ هذا التضادّ ؟ وماذا يفترض ؟ ومن أين يستمدّ ضرورته ؟ إذا كان هذا التّضادّ في ظاهر الأمر يتبوّأ محلّ الصّدارة في الفلسفة، فذلك إثر "الإكتشاف" الدّيكارتي الرّئيسيّ، أي إكتشاف ذاتيّة **الكوجيطو** التي جعلت ديكارت يخشى على نفسه لفترةٍ خطر المثاليّة الّتي أطلقها هوجاء في العالم. ومهما كان خطر **الكوجيطو** فلابدّ أن ينطلق منه فعل التّفلسف حتّى وإن كان ذلك من أجل توفير الوسائل قصد الخلاص من تلك المثالية ذاتها. فبالنّسبة لكافّة الفلاسفة الذين سيتوالون بعد ديكارت يبقى **الكوجيطو** يحتفظ بقيمته كـ "بدايةٍ جذريّة"، بفضلها هي وحدها تهبّ الفلسفة من تلك الغفلة الهائلة الّتي ظلّت عليها مدّة قرون. عند ديكارت ومعه فقط، يقول هيغل في حينه، بعد تحسّسات

56- "ألا ترحمون الماضي ؟ ..." أوَ لا يُمكن لهذا الماضي أن يطلع علينا في كلّ لحظة مارداً عملاقاً سوف يُجبرنا ربّما على تجاهله تماماً، ويجعلنا ربّما في ضمم عمّا يقول، أو يعطينا ربّما سوطاً نجلده به ؟ "، نيتشه، (**أعمال**، بالألمانيّة، ج 12 ص 415).

لا نهاية لها "حللنا ديارنا وأصبحنا، مَثَلُنا كمثل البحّـار الـدوّار عـبر متلاطـم اللّجـج، قادرين على أن نؤذّن بالصّيحة : حيٌّ على الأرض!"[57]. وهذا سارتر، الذي لم يتخلّف عن حمل هايدغر على الإنضباط، يتحايل مع **الكوجيطو** فيظنّ أنّ في قدرتـه "مجانبتـه" حين يبادر فيتخلّص منـه إلى "ممكنـات الكـائن"(*) ، حتّى وإن عـاد فـ"أقامـه" مـن جديد. إنْ هـذا إلاّ مسـلكٌ خُلْـفٌ، ذلـك أنّه ليس لممكنـةٍ قـطّ، وإن كـانت ممكنـة الكائن، أن تظلّ لديّ "ما لم يفلت شعوري من ذاته صوبَهـا"[58]. ولئن لم يكـن ذلـك كذلك فهي الكارثة، إذْ أنّ "منظومة الكون وممكناتـه كلّهـا" تتهـاوى إلى اللاّشعور، "أيْ إلى الإنّيّة". ولا مناص عندئذ من أن نقرّر فنقول : "هـا أنّـه أُلقـيَ بنـا مجدّداً إلى **الكوجيطو**، ولابدّ من الإنطلاق منه". إنّ الإفتراض ـ على استغرابنا له ـــ الـذي يـرى أنّ فكر الإغريق، على ما بلغوه من جسارة في البحث، قد بقي علـى هـذا القـدر مـن الإستخفاف بما هـو جوهـريّ، لهـو الإفـتراض الـذي يبقـى دعـاة "العـالم الحديـث" مصطبرين علـى تحمّله بقلـب مطمئـنّ، فـلا شـيء يؤتـاهم يشـوّش عليهـم حماستهم الجيّاشة. إلاّ أنّه لابدّ من أن يحين الحين فنتساءل : أوَ هلْ نسيَ الإغريق، فعلاً، لمّا بحثـوا في الأشياء، دور **الكوجيطو** الصّميم، أم هـل أنّ ديكـارت هـو الـذي ربّمـا نســي بالأساس، حـين اطّـالَعَ بــا**لكوجيطو** ، البُعْـدَ الـذي ساحت فيـه منـذ البـدء فلسـفة الإغريق ؟ إن نحن سلّمنا بالإحتمال الثّـاني يكـون التضـادّ بـين المثاليّـة والواقعيّـة أقـلّ جوهريّةً ممّا هو عليه عموماً.

ولكن أنّى لنا أن نلاقي مرّةً أخرى هذا البعد الفلسـفي الـذي ذكرنـاه، وهـو الذي يبقى متخفّياً طالما ظلّت علاقتنا بالإغريق تحتاج إلى **مسـلّمة بالدّيكارتيّـة** لهـا مـن البداهـة في الذّهـن مـا **للمسـلّمة الأفلاطونيّـة**، الّـتي جعلـت فاليري يضـادّ بـارمينيدس بينداريوس؟ لعلّنا ننجح فنجعل هذا البعد يتراءى لنـا إن نحـن حاولنـا كمـا فعلنـا مـع علاقة الـ εον بالـ δοκουντα [دوكونطا، عالم الظاهر]، إدراك هذا البعد من حيـث لا يعدو أن يكون سوى الرَّجع، فنصّاعَدُ إليه حتّى نبلُغَ الموقع الذّي كـان قـد تـنزّلَ فيـه بَدأةً.

---

57 ـ تاريخ الفلسفة (أعمال، بالألمانيّة، ج 15 ص 328).

(*) ـ **Possibilités du Dasein**.

58 ـ الكون والعدم، ص 127 ـ 128.

إنّه لمن مألوف القول في تاريخ الفلسفة أن نحدّد التفكير الكانطي تحديداً على خطّ التواصل الذي ينطلق من الدّيكارتيّة ليؤول إلى كوجيطو كانطيّ قد استعاد، بعد أن عزّز بناءها، بَداءة **الكوجيطو الدّيكارتي**. ما هذا التأويل بمقنع، حتّى وإن بات ـ دون كبير شك ـ تأويل كانط نفسه لفكره هو. أو لسنا ندين لكانط ذاته بالقول الّذي يحثّنا على البحث، ونحن في حضرة كبار الفلاسفة، كي نتعرّف "على ما يجاوز كلماتهم الّتي قيلت بالفعل إلى ما أرادوا قوله"[59]؟ أي إلى التطلّع من خلال ما نطقوا به، وكأنّهم نطقوا به اضطراراً، وكأنّه قيل وهم لا يدرون، إلى مجاوزة كلّ عبارة صُراح.

من هذا المنطلق لنا أن نقرّر أنّ شيئاً آخر، ربّما، يتراءى في "الفلسفة النقديّة" غير استرجاع **الكوجيطو الديكارتي**، حتّى وإن كان هذا **الكوجيطو** فعلا حالاً في هذا الفلسفة. ولربّما أيضا إنّ هذا **الشيء الآخر** لم يكن ابتداعاً أو "تطوراً" بل كان هو أيضا استرجاعاً أخلصَ جوهريّةً من ذلك الذي جاء به كانط بصريح العبارة. وَلَربَّمَا صار بنا الأمر عند تنافر هذه **الاسترجاعات**، إلى القول بأنّ **نقد العقل الخالص** قد **تنزّل** هو ذاته [كمؤلّف] في البَيْن الذي يوافق بدوره شدّة البون المُباعد بين الديكارتيّة والفكر الإغريقيّ. فكانط ديكارتيّ لا محالة ان اعتبرناه على وجه معيّن، وما هو بأقلّ انتساباً من هيغل إلى "العالم الحديث"، وما هو أيضا بأفترَ حماساً في "التقدّميّة" من سارتر. لكنّه على وجه آخر ـ قال هايدغر ـ يطرح مسألة ذات طبيعة تبعده عن "العالم الحديث" فتبوّئه مكانه في سجالٍ لا يلتقي فيه بديكارت بل بأرسطو وأفلاطون. وقد كان في إمكان هايدغر أن يسمّي أيضا بارمينيدس الذي يطلّ به كلّ من أرسطو وأفلاطون على وفاق، بالأساس، مع ذاتهما[60] .

إن المسألة التي يطرحها كانط هي مسألة "المعرفة" وقد سمّى عنصر المعرفة الأساسي تصوّراً، طالبا من اللغة اللاتينيّة مراقبة فلسفيّة على اللفظة الألمانيّة (*) المرادفة. على وجه ما تحتفظ الكلمة عنده بالمعنى الذي هو معناها في فلسفة ديكارت،

---

59 ـ **كانط ومسألة الميتافيزيقا** (بالألمانية، ص 183).

60- راجع هايدغر: **ما الذي نسمّيه فعل الفكر؟** (بالألمانية) ص 112.

(*) ـ بالألمانية في النص: Vorstellung.

وعلى هذا الوجه بالذّات يواصل كانط بألفاظ ديكارتيّة بحث التساؤل كي يقرّر كيف يمكن أن يتمّ التطابق، في صُلب الحقيقة، ما بين التصوّر - بوصفه تحديداً باطنيّا في الفكر(*) وبين شيء ما يكون حالئذ خارجاً عن الفكر. ومن خلال هذا التوجّه يؤكّد، في خصوص الظاهرة "التي لا شيء هي في ذاتها وخارج تصوّرنا"، ان مجرّد تسميتها تشير إلى علاقةٍ ما بشيء آخر، "وإلاّ فإنّا نأتي بقول عكس إذا نحن قرّرنا أن مظاهر تبدو دون أن يكون وجودٌ لما يظهر"[61]. ويُنهي [كانط] فصل التحليلية **بنقض المثاليّة**، وهو [بابٌ] مشهور، وفيه يستنكر استنكاراً تلك "الشناعة التي لحقت الفلسفة والعقل البشري والتي لا تتجاسر على قبول وجود الأشياء البادية إلاّ على وجه التسليم المؤمن بوجودها".

لكنّ توجّهاً آخر، أكثر تكتّماً ما يفتأ يتخلّل التوجّه الأوّل في تلاعب مُبلبِل، متواصلاً، على غفلة من كانط، مجاوزاً، بعد فترة ما قبل النّقد بكثير، مجموع **العثرات**(**) التي اعترف بها كانط نفسه. ذلك لأنّ لفظة **معرفة** ولفظة **تصوّر** لَهُمَا عنده دلالة مختلفة كلّ الإختلاف عن تلك الدّلالة الموغلة في التقادم والتي لم ينفكّ هُوَ ذَاتُه جاعلها في مُقَدِّمة فكره. إنّ **ساذج** التأويل الذي يتناول **الفلسفة النّقدية** يرى أنّ كل معرفة مهما كان ما عرفت، ليست أوّلاً وقبل كل شيء، سوى معرفة ذلك الذي يعرف. وحتّى وإن لم نعتبر ذلك **الذي يعرف**، بعد أن استكشفنا كنهه، بمجرّد الفرد المحسوس بالتجربة، بل "الذات التي لم يدركها بعدُ ديكارت، وإن هي باتت [مذ ذاك] تبسط فعلها، صَنَاعةً للنّفس معزّزةً في ذلك بإمداداتٍ من التآليف، لترقى إلى مستوى تصير فيه مبدِعَ المعرفة الأوحد، وكأنّه قد عُمِدَ إلى أنسنة إلاه سبينوزا خارج حقب الزمن السلسل. ويقابل [هذا التأويل الساذج] بالفعل، التأويلُ **النّقدي**، أيْ الذي لا يُنسي فيه عناءُ التآليف **الأطروحة** التي تفترضها في الأصل تلك التآليف ذاتُها. وهي **الأطروحة** التي تُحدِّدُ بدورها في تظافرها **مع ثورةٍ قوبرنيقيّة** ضمن التصوّر ذاته. نتيجة لذلك لم يبق التّصوّر، وقد حلّت فيه ما **قبليّة**(***) **التظافر السبحانية**، أي ذاك

(*) - بالألمانية في النصّ: Bestimmung in mir.

61- راجع كانط: **نقد العقل الخالص** (توطئة للنشرة الثانية).

(**) - بالألمانية في النصّ: Umkippungen

(***) - a-priorité

الترابط [بينه وبين] الموضوع (عامّة)، لم يبق كما هو عليه عند ديكارت **سياجاً في مواجهة الموضوع** بل **فجّاً يفضي إليه**، وقد جاء إليه فعلاً، **خروجا من الإنيّة**، حالما اعْتُبِرَ تصوراً. من منظور كهذا لم تعد الجوّانيّة كما في معناها عند العامّة، السّجنَ الذي يستدرجنا إليه **مُنْجَزُ** المعرفة، بل ما يهجّر منه "أصلاً" الإنسان بفعل ما في المعرفة من [قدرة] على الخروج من "الإنّ"، تلك القدرة التي اعتقد علم الظواهر المعاصر، في سذاجة تامّة، أنه مكتشفُها. فمن قبيل المفارقات أن يذهب هوسرل ملتمساً في برنتابو[62] ما قد سطع من قبلُ في فلسفة كانط، ونعني، في باطن الشعور، ما **قبليّة** العلاقة بالموضوع، وهي التي ظنّ هوسرل أنه أثبتها مجدّداً في اللفظة اللاتينية المشيرة إلى **نيّة الإدراك المصوّبة**(*) في حين أنّ ذلك ما قالته بألفاظ كانط عبارة علاقةٌ صَوب [شيء ما](**).

ويكتسب لفظ "الظاهرة" حينئذ امتلاءً لا يشير إلى علاقة بل يقصي إقصاءً كلّ علاقة بشيء ما. فلا تكون "الشناعة التي لحقت الفلسفة" في تعذّر العثور إلى الآن على برهان يؤسّس وجود الأشياء البادية وإنّما، كما ذكر هايدغر، في "أنّ برهانا كهذا قد بقي لحدّ الآن، ودون توان، مأملاً ومبحثاً"[63] .

نرى إذاً إنّ ما أدركه كانط في الفلسفة ولربّما لأوّل مرّة، هو براءة الوصل الـ "**ما قبليّ**" الجذريّة ما بين حضور الأشياء وتنزّل الإنسان في العالم. فلقد أعرض كانط بصفة حاسمة عن المثالية، بمعناها عند العامّة، بالريبة التي ما ينفكّ يولّدها عنده حول حضور الأشياء، بقدر ما أعرض عن الواقعيّة، بمعناها عند العامّة أيضاً، والتي لا ترى في الإنسان، إجمالاً، سوى حادث، معجزاً كان أو طبيعيّاً. لكن كانط مع هذا لم يكن ليسقط إطلاقا، كما ظُنَّ به أحيانا، في ابتذال إنسيّةٍ ستضحى من بعده، بالفعل وثن العالم الحديث، إذ الإنسيّة "الحديثة" تكتفي دون أن تسوق البحث ميتافيزيقيّا إلى مأزقي المثاليّة والواقعيّة، بتَقبّل الأشياء على منتصف الطريق [إليها]، مؤكّدة على وجه

62- يبدو أن برنتانو في واقع الأمر، لم يكن إلاّ ترتينس حديث لذلك الكانط الحديث الذي كانه، دون أن يدري هوسرل.

(*) - **intentio**

(**) - بالألمانية في النصّ: Beziehung auf.

63- راجع هايدغر: **الكون والزمن**، (بالألمانية) ص 205.

فلسفي غير محدّد أنّ تطلّع الإنسان ورسالته المميّزة يحملانه على **أنْسَنَة** عالم يبقى بدونه على حال السديم(*) "هناك أزمنة، يقول باسكال، جاءت ليُتعاطى فيها الإسفاف". لذلك فإنّ الإنسيّة الحديثة وإن نشرت روح الميتافيزيقا الحديثة، فقد لازمت الصّمت عن "الأسس" التي تحاول هذه الميتافيزيقا اعتمادها، وظلّت المجال الذي يضمن الوفاق بين الجميع مقابل الجهد الأزهد، أي المجال الذي يغرق فيه غرقًا لا عودة منه كلّ فكر خلّاق. ففي أبرز مكتسبات الإنسية الحديثة يأتينا تأويلُ **نقد العقل الخالص** على أنّه "إناسة فلسفيّة"، وهو التأويل الذي أوحاه حسٌّ أعشى انتهى الى نفي هذا المؤلّف إلى صفّ الواقعيّة أو إلى صفّ المثاليّة الميتافيزيقيين على حدّ سواء.

وهذا التأويل هو أيضا الزيغ الأعتى في تناول فكر كانط حتّى وإن أرفقت لفظه **إناسة**، لكي تُنكّر، بنعوتٌ تصفها **بالفلسفيّة** أو بالعامّة أو **بالأساسيّة**. ذلك لأن عبارة الإناسة الفلسفيّة لها من غنّي المعنى ما لعبارة **الدائرة المربّعة**.

فإذا كان **نقد العقل الخالص** يتّسم بسمة الفلسفيّة فإنّه على ذات القدر في تجاف مع الإناسة تجعل حلولَ الإنسان بالعالم لا يُحدث تحوّل السديم ـ الذي قيل انه يبقى كذلك لو لم يكن الإنسان ـ الى منتظم الوجود، بل إنّ الموقع الذي يحلّ به في **ما بعد** هذا التمييز بين السديم ومنتظم الوجود لن تفتحه سوى تلك المبادلة **الماقبلية** النسبيّة على كل حال، بين الإنسان والعالم. عندئذ لا يُعتبر **الكون لدى العالم**(**) الإقرار المسقّ البديهي بحال الاشياء وإنّما العلاقة **الماقبليّة** التي تفترضها مسبّقاً كل الإقرارات المحْدَثَة، والتي سيتّخذها جنوح الكلام الحديث الى اللّفظية، ونعني الإنسية، حتّى يبسط مواهبه في نظم منشَد الحماس أو في إطلاق النّداءات إلى الإستكانة.

فعلى الأطراف النّقيضة من الإنسيّة أيًا كان نوعها سيقدّم كانط إذاً النّقد على أنّه مثاليّةٌ وواقعيّةٌ في آن. إلاّ أنّه من هذا المنطلق، وإن حفظ من المثاليّة تأكيدها

(*) – لا نجد كلمة في العربية تنقل بالضبط معنى الـ Chaos الإغريقي، المرتبط كلفظ بأساطير الخلق الإغريقية، ليذكر القارئ أن الكلمة لغةً مشتقة من فعل Χαω وتعني حالة ما هو فاغر.

(**) – تعمد النصوص الفلسفية الحديثة إلى ترجمة المفاهيم المركّبة بالألمانية بمجموعة من الألفاظ يوحد بينها بمطات تعوض الفراغ المطبعي العادي بين الألفاظ. ولا يمكن للنص العربي، بالطبع، أن يعتمد هذا التصنع، فاللفظة التي حولناها هنا عن الفرنسية هي: être-au-monde

النّقديّ على [حضور] الشعور، فذلك شرطَ أن يحمل الشعورَ خارج ذاته فيحدّده هنا قبليًا كعلاقة سبحانيّة بالموضوع. أمّا وإن احتفظ كانط، من جهة أخرى، بالواقعيّة لفظًا فذلك شرطَ أن ينزع عنها كلّ سذاجة فيُقيمها فلسفةً لم يُؤت بها من قبلُ كما اعتقد، يطلّ فيها موقع الشّعور الاوسط ـ أي بعبارة أخرى المثاليّة السبحانيّة ـ على طرف المبادلة الأقصى من الواقعيّة التجرابيّة(*). عند هذا التجاوز للتضادّ بمعناه عند العامّة، والذي يتخلّص من لبس الاستكانة [إلى المثال] ومن تسيّب الحلّ المتناصف [عند دعاة الواقعيّة]، لابدّ أن نعود فنكرّر أنّ علينا أن لا نفهم السبحانيّ نعتًا على المعنى المألوف الذي يجعل منه خروجًا من الذّات، بقدر ما علينا أن لا نفهم التّجرابيّ نعتًا على معنى "المعطى التجرابيّ"، فالسبحانيّة على المعنى الذي نحن عنده سبحانيّة لأجله(**) وليست إهداراً لـ [شيء] ما. ثمّ إنّ الواقع التجرابيّ من ناحيته لا يُستطبق على المستوى الذي حصرته فيه التجرابيّة مذهباً، بل يسدّد البصر صوب السبحانيّة ولا يقوم إلاّ بها. فتَنَزُّلُ الكون الذي يفترضه كلّ واقع ويرقّيه، يتطابق أساساً مع ما ينبسط به الشعورُ السبحانيُّ فكراً(***) داخل تأصّل مشترك يشدّهما معا إلى وحدة ما هُوَ هو، بحيث إنّ ما يستعاد لدينا عندما تطايرت الحصون مع الفكر النّقديّ ليس إلاّ، في ما يبدو، ذلك التظافر المتأصّل بين الـ νοεῖν [نوايين، فعل الفكر] وبين الـ εἶναι [إيناي، كائن] في وحدة ما هُوَ هو، تلك التي أذّن بها في صبح الفكر الغربيّ القولَ الأشدّ سرّاً ربّما، في مقال بارمينيدس.

لعلّنا عند هذه العلاقة الأساسيّة بين كانط وبارمينيدس نستطيع أن نطالع أثراً ستزداد العلاقة به وضوحاً وهو نصّ كانط الشهير الذي يعلن ويعيد، في إيجاز رهيب، إقصاء المثاليّة والواقعيّة بمعناهما عند العامّة لأجل المبادلة بين المثاليّة السبحانيّة والواقعيّة التجرابيّة: "إنّ شروط **إمكان التجربة** عامّة هي، في ذات الحين، **شروط إمكان مواضيع التجربة**". ولعلّه من الأنسب هنا أن نلاحظ مع هايدغر أنّ الحاسم في هذه

(*)- التجرابي : **empirique** ؛ التجرابيّة مذهبًا: **empirisme**، هذا النحت على صيغة "تفاعل" يعطي الدلالة الكانطية خلافا لصيغة "تفعيل" في مصطلح "التجريبي" حتّى لأنّ كثيرا من المعرّبين أبقوا على اللفظ الأعجمي "أمبيريقي" الذي لا نرتاح إليه.

(**) سبحانيّة **لأجله** : **transcendance pour** كما في عبارة النحويين "مفعول لأجله".

(***) – ما ينبسط به الشعور السبحانيّ فكراً: Le déploiement **néotique** de la conscience transcendantale.

الجملة لا يبدو في الكلمات التي شدّد عليها كانط بقدر ما هو في ما لم يشدّد عليه، أي في عبارة في **ذات الحين**(*). فما الذي تعنيه هذه العبارة التي "تنطق بالوحدة الجوهريّة التي هي وحدة بنيّة السبحانيّة التامّة"[64]؟ فمن أين جاءت إلينا هذه العبارة؟ أوَ هل نبقى نتردّد فلا نرى فيها ذات العبارة التي استُهلّت بها الشذرة الثالثة من قصيد بارمينيدس؟ أوَ ليست اللفظة الألمانيّة **تسوغلايش**(**) [= في ذات الحين] استعادة للعبارة الإغريقية **طو أوطو**(***) وهما اللّتان تذكران – لا على وجه الرتابة السئيمة، بل في إنّيته المتميّزة– ذلك التظافر المتأصّل بين الـ νοειν [نواين، فعل فكر] والـ εινaι [إيناي، كائن] داخل وحدة ما هُوَ هو؟ هكذا سيخلُصُ هايدغر إلى القول بأنّ نصّ الصياغة الكانطيّة هذا، الذي يجمّع التجميع الأوفق سرّ النّقد، ليس إلاّ "التقسيم الرائع" [بالمعنى الموسيقيّ] الذي عزفته الفلسفة الغربيّة منذ فجرها على طابع قَدَرها المتفرّد. وإنّه لذات القَدَر الذي شهِدَ به بَدَاءةً بارمينيدس[2].

فلئن "تطايرت الحصون"[66] مع كانط، تلك الحصون التي حبست الميتافيزيقا الحديثة عند مآزق المثاليّة والواقعيّة المتداخلة، فذلك لكي تُستعاد فينا حقيقةٌ قد توارت عن أبصارنا فظلّت مقيمة في قلب الفلسفة الإغريقيّة. عندئذ يكون عالم الإغريق هو الذي لحق به كانط حين استطلع تشابكا مستحجباً كما تُستحجب الوديعة المسروقة، لدى كلّ ميتافيزيقا، ونعني بهذا التشابك الحضورَ، مَشْرفاً معجزاً مفض هو ذاته إلى الحضور، وهو ما تنطق كلمتا معرفة وكون بما فيه من تعارض حميم أوّل، فتؤسّساته على وجه التظافر في ديمومة تَوحُّدِه. فالمبادلة بين الـνοειν [نواين، فعل فكر] والـ εινaι [إيناي، كائن] التي جاء النقد فاستطلعها مجدّداً في بُعد ما هُوَ هو لا تعني تثبيت واقعيةٍ داخل التأصّل، وهو الرأي الذي حمل بُرْنِتْ مجازفاً، على نعت واقعيّةً كهذه بالماديّة؛ وهي لا تعني تأسيس مثاليّة تكون هي أيضا خارج منطق الزّمن السلسل.ثمّ إنّ تلك المبادلة هي أبعد من أن تكون فكرة ينعدم فيها التمايز أصلاً

(*) – بالألمانيّة في النص: zugleich.

64- راجع هايدغر: **كانط ومسألة الميتافيزيقا** (بالألمانيّة) ص 111.

(**) – Zugleich

(***) – το αυτο

65- راجع هايدغر: **ما الذي نسميه فعل فكر؟** (بالألمانيّة) ص 148.

66- ذلك ما قاله الشاعر إلوار عن بيكاسو.

فيُلتَبسُ بها فتنتفي القدرة عندها على الحسم بين حلَّيْ المثاليّة والواقعيّة، وهما الحلاّن اللّذان "لا مناص منهما". بيد أن بارمينيدس، وإنّ لم يكن "بدائيّاً"، فلعلّ لقوله قَدَراً يُبقي عليه قولَ من هو "بدائيّ" عند كلّ الذين اختاروا الإحتفاظ بالتّضاد بين المثاليّة والواقعيّة في الفلسفة كضرورة تقنيّة لا محيد عنها، تماما كما ظُنّ أنّ التعارض بين المنير والظِلّةِ، وأنّ الأفق المنظوريّ في الهندسة، ضروراتٌ تقنيّة لا محيد عنها في فنّ الرّسم، بحيث أنّ من لا يستسلم إلى قوانين تلك الضرورات لا يُدرج إلاّ في لائحةِ " البدائيّين" ممن نستحسن غضاضة أعمالهم أو يلقون هَوىً فينا، لكنهم يبقون، كما بقي جيوتّو وفراأنجيليكو في منزلة "اللاّرسم" الدنيا، في حينهما. فعلينا أن ننتظر بعد هؤلاء قدوم سيزانّ إلى عالم الرسم حتّى يظهر البدائيون المزعومون لا كمبتدئين سذّجاً لّما يزالوا، بل – ووراء سذاجتهم الظاهرة – سيكونون السّدَنة الحقيقيّين عند جوهر فنّ الرّسم. ولعل سيزانّ الفلسفة هو صاحب **نقد العقل الخالص** وهو الذي تعهّد باستكشاف "الحقيقة السبحانيّة التي تسبق كلّ حقيقة تجرابيّة فتجعلها ممكنة"، فكان من طينة سيزانّ وبيكاسو وبراك أولئك الذين تعهّدوا همْ أيضاً فتبيّنوا مستكشفين الحقيقة **التشكيليّة** التي تسبق كلّ حقيقة **إنبائيّة** صرف، فتجعلها ممكنة[67]. فلدى هؤلاء، كما هو الأمر ربما عند كانط، لم يعدّ للتّضاد بين المثاليّة والواقعيّة معنىً آخر غير المعنى الجانبي النسبي على كلّ حال الذي ينبسط على معتكر بُعْد "التشابه"، إذ أنّ إعلاء المثاليّة والواقعيّة إلى مرتبة تصبح فيها إحداهما أو كلتاهما مبدأً، لن يتراءى لأهل الفنّ [من بعد سيزانّ] ولا للفلاسفة [من بعد كانط]، إلاّ كالنكوص المميت أو، حسب عبارة نيتشه، كـ"تصعيرة وجه لانلوم صاحبها"(*) ، أي كخلجة احتضار عالمٍ يموت، لا كانبلاج فجر وليد يبشّر بعالم آت.

ولكنّ ارتباك عالمٍ على أنقاضه يعيش، باخساً محنة **التواصل مع النّبع**، مستخفّاً بها على أنّها من "رجعيّ" المواقف، لم يُجز لنا، هيهات بعدُ، أن نرى في كانط وقد ألحقوه بتاريخ "المدارس"، ذلك المعيد المعتزل لفكر كان المتقدمون عن سقراط له المؤسسين. هذا حتّى وإن تملّك الإندهاش أمام كانط الطّود ذلك الرجل

67- "إنّ الرسم لا يروم تشكيل حكاية بل إنشاء حدث تشكيليّ" (براك)

(*) – تصعيرة وجه لا نلوم صاحبها: "Grimace logique"، يوضّح السياق فيما بعد أنّه من المضحك أن نترجم هذه العبارة حرفيّا بـ"تصعيرة...منطقية".

الذي سمّاه ألان(*) "نيتشه المسفّ"، وهو الـذي قـد بدأنـا فعـلا، محتشمين، نتوجّـس موهبته في التنبّؤ، حين أطلق فيما أطلق، هذه الكلمات التي لم ير لها هو ذاته قوّة النفاذ وتمام المدى: "إنّنا نشهد أحداثاً لها من الغرابة ما يجعل تفسيرها محالاً وما ينفي عنها كلّ أساس إن نحن لم نقدر على وصلها عبر امتداد شاسع في الزمن بظواهر مثيلة لها كانت بلاد الإغريق لها مسرحاً. فبيّن كانط و[المفكرين] الأليائيين... من المشابهات والمقارنات... ما يجعل الزمن الذي يباعد بين الأوّل والآخرين، في ظاهر الأمر، لا يكاد يكون في الحقيقة سوى مجرّد غمامة"[68]. ويضيف نيتشه خمسة عشر عاما من بعد قائلا: "لعلّ النّاس بعد بضع قرون سيرون ان كلّ المجد الذي بلغ إليه الفكر الألمانيّ قد بلغ إليه لمّا فتح من جديد شبرًا بعد سبر الموطنَ القديم... إنّنا نستحيل إغريقيّين يوما فيومًا وكأنّنا بتنا أطيافا تَتَهَلَّن(**) ولسوف نصبح يومًا ـ وفي ذلك مأملنا ـ إغريقاً لحما ودمًا"[69].

فإذا لم يكن على الكون والفكر أن يحقّقا تناغما من خارجهما انطلاقا من فصم مصطنع مزعوم، فذلك لأنّ إصباح الفكر الذي بالنشيد يهزجُ في قصيد بارمنيدس، قد ظلّ، بصرف النظر عن سلسل الزمن، أقرب إلى فلسفة كانط وإلى الظوهريّة علمًا، من أيّ ميتافيزيقا أخرى. إلاّ أنّ فكر بارمينيدس لا يحتاج ـ كحاجة فلسفة كانط والظواهريّة علمًا ـ حتّى يلاقي طريق السبحانيّة وهي الكامنة فيه، إلى مشقّة المرور من "ثورة كوبرنيقيّة" ولا إلى ما كان استصداراً لهذه الثورة ونعني "الخُزلة الظواهريّة"(***) . إنّ هذا الفكر [فكر بارمينيدس] هو مجال الكون المفتوح أو، إذا رُمنا تعبيراً آخر، فغرة البلج في بَدَاءته ينبلجُ عندها كلّ فكر وكلّ قول فيضحيان بدورهما فكرَ الكون وقولَهُ، إذ الكون ذاته محلٌّ أوحد مربك يستقدم نور المنبلَج

(*) – Alain (اسم مستعار لـ إميل شارتييه) من المدرّسين فلسفة في أوائل هذا القرن بفرنسا له فكر فلسفيّ محدود ولربما حُدَّ بطابعه التدّريسيّ المسطّح.

68- راجع نيتشه: **أحاديث ذات شجون، فاغنر في بايروت** (بالألمانية) –فقرة 4.

(**) ـ **تتهلّن** : لا نميل بطبعنا إلى النّحت ولكنّا ارتحنا ليسر هذه اللفظة وتوافق صرتيتها مع الصوتيّة العربية وقد ترجمنا بها **hellenisants**.

69 ـ راجع نيتشه : **أعمال** (بالألمانية) الفقرة 419.

(***) ـ **الخُزلة الظواهريّة** La réduction phénomélogique. راجع **لسان العرب** "والخُزلة في الشّعر ضربٌ من زحاف الكامل سقوط الألف وسكون التاء من متفاعلن، إلخ...

الظّهير(*) قبل أن يقوى شيءٌ على الإنفصال عـن شـيء أي قبـل أن يجـيء إلى العـالم عمل الموانع الذي تأتي به حاسمةً هبّةُ الذّاتية. أن يطلّ المرء إذا منبهراً مُعنًـى بـالإنبلاج على ما ينفكّ منبلجا، قاب قوسين أو أدنى من حِمًى قد حُمّل إسـم الكـون الأبسـط على إيجازه الكتوم، تلك هي الـ Μοιρα [مويرا] أي القَدَر الذي تذكره الإلاهة علـى فاتحة القصيد على أنّه قَدَرُ الغادين إلى الموت. وهو ذات القَدَر الذي يبقى مكينـاً كلّـه رابضاً في قولة هيراقليطس العجيبة في تفرّدها : Αγχιβασιη [أنكباسييه، الدنـوّ] . أوَ ليس هذا الدنوّ الذي سمّاه هيراقليطس [في لغته هكذا] هو الحَدَث المفقود الذي مازلنا به نحيا والذي جاء كانط فاذّكره ؟ ولكن، إن نحن استطعنا في نهاية المطاف أن نترآى بارمينيدس على ضوء كانط، عند المقام الأوسط من هذا الدّنوّ ــ بنفس المعنى الـذي جعل راسين عند البعض منّا يترآى علـى ضـوء فالـيري ــ فإنّنـا نسـتطيع، عبر توجّـه مقابل، أن نفهم على ضوء بارمينيدس مدى المسافة التي بقي عندها كانط علـى دنـوّه من بارمينيدس ذاته، لا ـ طبعاً ـ كي نحدّد على أفق تاريخيّ موقع كانط بل لكي نحـدّد لبارمينيدس موقعه هو.

إنّ التناغم العميق بين النّقد الكانطيّ والقصيد المتقدّم عـن زمـن سـقراط هـو التناغم الذي حاولنا الإنصات إليه حيّا لمّا تعرّفنا في عبارة تسوغلايش الألمانيـة [– في ذات الحين] عند كانط، على ما كان "استعادةً" لعبـارة طـو أو طـو الإغريقيـة. لكـنّ هذا التناغم يبقى موصـولا بفـارق جوهـريّ، إذْ في المبادلـة بـين الكـون والفكـر الـتي يذكرها النّقد يقع القول مباشرة على الكون، بالمعنى الذي يقع فيه القول على الكون في عبارة بركلي الشهيرة **أنْ هو** [يكون] هو أن يكون **مُدْركاً**(**) ، ولنا أن نقول أنّ كانط لا يرفت هذه القولة بقدْر ما يحدّدها على البعد الذي تبقى فيه قابلة للتصديـق، أي على البُعد السبحانيّ. فإن نحن أعطينا لِـ **ما هو مُدْرك** المـدى السبحانيّ (لا فقـط مدى التجربة السـيْكولوجيّة)، أو مـدى مـا فـوق السيكولوجي وهـو مـدى "وحـدة التراثي(***) التأليفية أصلاً"، فإنّنا سنكون قد انتقلنا إلى مستوى النّقد ذاته.

(*)– النور الظهير: عرّبنا بها Lumière adverse، مرجعنا في ذلك المعنى القرآني في : "... وكَانَ الكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا" (الفرقان 55)، مثلاً.

(**)– عبارة بركلي باللاّتينية: **esse est percipi**.

(***)– "وحدة التراثي التأليفية أصلاً"، الجملة لكـانط وهـي في نـصّ بوفريـه كمـا يلي: "L'unité orignairement synthétique de l'aperception" . قمنا إذا بترجمة aperception بـ "الـتراثي" لما

إنّ ما هو [كون] بمعنى الموضوعيّة على وجه النّقد يبقى **المُدْرَكَ** في جوهره لا ينبسط إلاّ على مقاس "التصوّر"، وهنالك، إن شئنا تعبيراً آخر، **مَقامه وتوضّعه كموضوع**(*) حيث يُقاس على طرف المبادلة المقابل عند **مطْرح التّصوّر**، وهو ما يستدعي معنى الوضع في الإغريقيّة (تيثناي). ففي ما **يُطْرحُ** الموضوعُ عنده "تصوّراً" كمستقر ثابت لما هو كون يتبقّى أثرٌ من مفهوم **الأطروحة** عند الإغريق (ثيزيس) التي هي، في تظافرها مع الطبيعة [بالمعنى الإغريقيّ، فوزيس]، ظهور الشيء ذاته مباشرة في لاحجب البلج (أ-ليثيا)[70]. لكنّ **الأطروحة** بالمعنى الكانطيّ لا تجيء أبداً إلاّ حيناً موقوتاً في **مؤتلف الطّرح**(**) وهو الذي فيه يمّحي الظهور على وجه المشاهدة في أدنى محاذاة الحضور، لصالح **الوصل** الذي يربط ما بين تصوّرات عديدة أو ما بين عناصر مختلفة داخل ذات "التصوّر" في سياق **الموضوعية**. فالغلبة في "التصوّر" بالمعنى الكانطيّ ليست **لومضة الأطروحة الخاطفة** بقدْر ما هي **لوصل التأليف** وفيه يتوفّر، في نهاية الأمر، شرط الأمان الديكارتيّ الذي يستمدّ الفكرُ الحديث من تحقيقه صلابتَه والذي يبرّر بسلطته التي لا تُنازَع أبداً كلَّ توجّهات هذا الفكر. هذا الشرط هو **الشعور بالذّات** إذ **التأليف والشعور بالذّات** مفهومان على طرفين من مبادلة واحدة تُظهر في كلّ "تصوّر" طبيعته على جوهرها كـ "استحضار مستعاد"(***) وتقرّر التأويل الحديث الذي يجعل **كون الكائن** صنو **موضوعيّة الموضوع**. وحتّى نعرّف الجدليّة الهيغليّة، وهي التي تبقى **وحدها** فلسفة **الشعور بالذّات** نقول إنّ معها تمّت الغلبة **للتأليف** في تعاقب مراحله وهو يُقيم في إحكامه مسترسلَ أحايين الإمتلاء الموقّت بالموضوعيّة.

في صيغة تفاعل من علاقة مبادلة ثمّ خاصة لانّ مادّة رأى تغطّي في لغتنا كلّ مجال الإدراك من أبسط مستوى الفيزيافيزيولوجي حتى رؤية الفكر والنظر والحدس والإبصار والبصيرة الإلاهيّة وهي المعاني التي حمّلها نقد **العقل الخالص** هذا المفهوم العَصيّ.

(*) في هذه الفقرة اعتبارات لغويّة فيلولوجيّة استدعت ألفاظا أنجليزية وألمانيّة أبرزنا دورها في النّص معنى: **مقامة**: son standing؛ **توضّعه كموضوع**: Gegen-Stand؛ **مطرح التصوّر**: Vor-Stellung؛ **المستقرّ الثابت لما هو كون**: Gestelltsein.

70 - بالمعنى الذي مازلنا نسمّي به الفضاء فضاءً والموضع موضعا والموقع موقعا في مدينة أو في بلاد ما هو ما يشير إلى دلالة أغنى بكثير من مجرّد تحديد الحيّز المكاني.

(**) - **مؤتلف الطرح** syn-thèse.

(***) - استحضارٌ مستعاد : re-présentation.

لكن ما من شيء أبعد عن تحديد الحقيقة على هذا النحو، أي على طرف المبادلة مع **الشعور بالذّات**، من صيغة انغلاق الـ αληθεια [أليثيا] في قصيد بارمينيدس. ففي البيت الشهير الذي يبيّن الكون والفكر كلاهما في بُعد ما هُوَ هو، لم يقع القول على **الكون** كما في **نقد العقل الخالص** بل على **الفكر**، إذ لم يصدر قولٌ عن الكون أنّ بتحديده سيُستجابُ لمأمون **الشعور بالذّات**، بل قيل إن "الفكر" لا يجيء إلاّ ليستجيب لما أنفتح من ملكوت الانبلاج الذي هو ذات ملكوت الكون.

يوضّح حينئذ البيت 34 من الشذرة الثامنة بيت الشذرة الثالثة المنفرد حيث شعّت تسمية الكون [في خاتمة البيت 34] قائلة بصريح القول أن الـ νοειν [نواين، أي فعل فكر] هو ما يَصوَّبُ إليه (ουνεικειν، أونايكاين) كلّ فكر، أي ما هو كون. يؤكّد بارمينيدس إذن على أنّ الـ νοειν [نواين، فعل فكر] ليس إلاّ تلبية الوفاء لما استدعاه به الكون، فبات كمن به مسٌّ من الإنبهار عند المنبلج الذي هو قَدَره [Μοιρα، مويرا] الأخص. بإيجاز شديد نقول إنّ المشروع الحديث أي مشروع الحقيقة وهي تَظَّافَرُ مع **الشعور بالذات** هو عكس ما جرى فيه **قَدَرُ** الحقيقة في ما انتسبت إليه التجربة الإغريقيّة. ثمّ إنّ تحوّل الـ νοειν [فعل فكر] والـ ειναι [إيناي، كائن] في علاقة المبادلة بينهما، وإنْ لم يُجاوز مسحةً من فارق بسيط تكاد لا تُدرك، فإنّه على قدْر هذه المسحة الفارقة ربّما يُقاس ما هو جوهريّ. ذلك ما عرفناه في قصيد لريلكه حيث نرى.إنّ الجسارة التي تميّز بين الإنسان المفكّر والمرءِ البسيط ليست إلاّ "ما يُوازنُ نَفَسٌ به"(*) . لكنّ هذا "النَّفَس" وإن لم يكن بدوره سوى "نَفَسٍ إلى عدم"(**) فهو ذاته "نَفْخُ الألوهيّة المتوحّد"(***) حسب قولة تراكل. وإنّنا لَنَهوي حتما، إن نحن أُقصينا عنه، إلى خلاء اللاّمبالاة ورتابتها. هكذا يضحى الإنسان مباشراً عند νοειν [نواين، فعل فكر] بارمينيدس متعهّداً بما هو كون ولّما تزل **أطروحة** الكون قيد القبول، مستعْصية عمّا يحفز بها إلى التواصل أي عمّا يولجها في طمأنينة **التأليف**. إنّ **الأطروحة** وقد أومضت من قلب القصيد لتهبّ فتنفض عنها ما

(*) ـ بالألمانيّة في النصّ : **Um einer Hauch Wagender**.

(**) ـ بالألمانية في النصّ: **Ein Hauch um nichts**.

(***) ـ بالفرنسيّة ثمّ بالألمانيّة في النصّ: **Gottes einsamer** خلافا لما فعل بوفريه الذي ترجم wind و Hauch بلفظة واحدة (souffle) رأينا اثبات الفارق بين ما هو نفسٌ (الإنسان) وما هو نفخ (الإله).

في اللاّكون من مُنْعَدَم العيش، كـائدة كيداً بمـا في الـ δοκουντα [دوكونطـا، الظاهرات] من لَبس، عند صراع الأصول الذي ينقضُّ قَدَراً علينا.

"يبقى المرءُ في همٍّ بالكائن، محاطاً حبيسا داخل انبلاج الكائن، محمولاً إذا به، يحيا على ما شاء له مَوْرُه(*) ، مندهشا عند فتنته، ذلك هو كون الإنسـان جوهـراً في عصر المجد الإغريقيّ. وحتّى يحقّق إنسانٌ جاء على هـذا المجيء جوهـرَه لابـدّ لـهُ وأن يتلقّى (λεγειν ، ليغاين) ما انبلج من منبلجه هو، وأن يعصمه (σωζειν ، سوكزاين) وأن يحفظه في تقبّله، وأن يظلّ مع ذلـك كلّـه معرَّضـاً لهواتـك الهلـع (αληθευειν ، أليثيواين)". تحدّد هذه الكلمات عند هايرغر[71] موقع قصيد بارمينيدس ذاتـه أي القَـدَر (Μοιρα ، مويرا) عند الإغريق.

ولكن، ولئن غدا التّواصل مع الإغريق حيّاً متجدّداً في عمل كانط فإنّ كانط يبقى بعيداً جدّا عن بارمنيدس. لقد سدّد كانط، لا محالة، البصر صوب بارمينيدس في رؤية حملته إلى أبعد ممّا وصلت إليه تقدّميّة التنوير(**) التي خَبرها مَيْلاً في نفسه وعـن براءة منه. لكنّه وعند شَدَّة التقصّي نحو مقبل الزّمن، تبقـى مسـألة الميتافيزيقـا الحديثـة الأساسيّة سائدة عنده، وهي المسألة التي تجعل للشعور بـالذّات سـلطانا علـى الكـون والتي ستصبح، بعد تحويل الحدود داخل الفلسفة الجديدة، ومع هيغل، مسألة المطلـق. ولكنّ ألا نستطيع أن نتعرّف، عند تحويل الحدود هذا، على ما سمّاه هايدغر "النّسـيان المطّرد لما تجاسر كانط على مواجهته فاتحاً" ؟ أوَ ليس هذا هو العَوْدُ الأحمـد لمـا ظلّـت تتخلّص منه، في سكون، استعَادةُ الأصول التي ما فتئت تعطي النّقـد فُتُوّتَـه البادعـة؟ ففي سرّ التواصل بين النشيد ورَجع النشيد الذي هو التاريخ تبقى المسألة في أن يكون العزم.

ربّما تكون بنية كلِّ فلسفةٍ ممكنة ـ حسب ما تنبّأت به قولة عبقريّة لشيللنغ ـ قد تقرّرت مسبّقاً في أشعار هوميروس وعند بَدَاءة التعارض فيها. إليـاذةٌ وأوذيسـة : تلك هي الفلسفة كلّها. ولربّما جاءت إلينـا فلسـفةٌ وهـي في تكاملهـا، على رِسـل

(*) ـ المَوْر: ترجمنا بها في هذا السيّاق لفظة contraste الفرنسية (الألمانية Gegensatz) راجع لسـان العرب: "... ومار يمور مورا إذا جعل يذهب ويجيء ويتردّد. قال أبو منصور: ومنه قوله تعالى: يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاء مَوْراً وتَسيرُ الجِبَالُ سَيْراً؛ قال في الصحاح: تموج موجاً، الخ...".

71 ـ راجع هايدغر: شعاب ... (بالألمانية) ص 83-84.

(**) ـ بالألمانية في النصّ: Aufklärung.

الأوذيسة بينما تظلّ **الإلياذة** حاضرة ميتافيزيقيّا فيها على إضمار مستمرّ. كذلك هي **المنظومة** الهيغلية. ولربّما أيضا ظلّت فلسفةٌ أخرى قَيْدَ الإبحار على تحفّز **الإلياذة** وإيقاعها: **ألاَ** فلننصت إلى بارمينيذس !

حان الوقت لأن نُسْلم القول للشاعر وأن نترك الفرصة للقارئ كي يواجه وحده بقيّة الألغاز التي ستشدّ انتباهه وقد زخر بها النصّ. يكفينا أن باشرنا بحث مسألتين اثنتين وهما اللّتان بقيتا محلّ التنازع الأشدّ عبر التاريخ. عسى أن يمكّن تأمّل ضافٍ في هاتين المسألتين من تذكّر أصدق لعلاقتنا مع الإغريق، وعسى أن يُوفّق هذا التذكّر في أن يجعل القول الذي يتحدّث إلينا منذ بارمينيدس والذي يسّامَعُ فيه الفلاسفة دون أن ينصتوا إليه هو، قولاً أبلغ مقالاً. ربّما عندئذ سنعلم إنّ هذا التذكّر لم يكن تراجعا، بل لم يكن ربّما إياب عالمٍ على هذا النحو انطلاقا من "ماضيه"، وكما رأيناه عند كانط، سوى ما يصبح **نيّة الهجرة** من جديد.

نقرأ في قصيد هُلدرلين قوله :

لغزٌ هو، ما هو صافٍ قد انبجس
لا يكاد يُباحُ، حتّى للشّعر، أن يكشفه(*)

تشير هذه الكلمات إلى منبع نهر. إلاّ أنّ قصيداً آخر [لهلدرلين] يقول إنّ على النهر ذاته أن يصبح حديثا، اي أن يعرض علينا الإشارة التي ينعطف المعنى بها حتّى يصل إلينا. إذ الإشارة ليست خارج المعنى بل هي المعنى ذاته في اقتضابها ولغزها، ولا يكون المعنى في لغز الإشارة مبهما بل هو طيّ الغفلة، تصديقا لما قاله براك الهيراقليطي من "أنّ الناس تستغلّه [أي المبدع] دون أن تعرف انّه هو". هكذا يتوارى في حماه المضيء حيث شذراته المفكّكة قصيدُ بارمنيدس وقَدَرُنا أن نعيش على غفلتنا عنده، إذ أنّ ما هو مقضيٌ به على غير علم منّا يبقى القَدَر إغريقيّا (Μοιρα، مويرا) وهو الذي لم ننته من الوفاء له بالدّيْن، وهو الذي يحمل أيضا إسم التاريخ. فالتاريخ ربّما لا يكون في "تعاقب الأحداث" بقدْر ما هو فجاءَةُ الأصل المتفرّدة لا

(*) - أبيات هلدرلين مثبتة أيضا بالألمانية داخل النص:

Ein Tatel ist Reinentsprungenes. Auch
Der Gesang kaun darf es enthüllen

يفتأ حثيثها إلى المُقبل يزعزع في صمته سكينة "آنئذ" الظاهرة. وما ذلك الصّمت إلاّ الدّنوّ في تؤدةِ "خُطى الحمام" الذي أنصت إليه، من بين أوائل المنصتين، زرادشتُ نيتشه. أوَ هل أذِنت السّاعة حتّى نكون نحن أيضاً المنصتين؟ أوَ هل كان من باب الصدفة حقّاً أن تكتشف من جديد غريزةُ فيلسوف فتًى [ناقل القصيد إلى الفرنسية] ينتمي إلى الغرب العتيقِ، الطريق الذي يؤوب بنا إلى بارمنيدس، في الحين الذي بدأ عالمنا فيه يختبر لبسه كمسألةٍ متأخّرة؟ قد تتلامس الأطراف النقيضة، لكن لا شيء أبعدَ من شيء كتباعد الإكتئاب عند المغيب من معراجنا مع هذا القصيد نحو مشارف الفلق.

بارمينيدس "الغامض"

يحدّثنا أفلاطون في **محاورة السفسطائي** عن نازحين ينتسبون إلى **"قبيلتـه اليونانية"**[1] هربوا، حين احتلّ الفرس الميديون بلادهم ومدينتهـم الجميلة الألمعيّـة فوقيّا، فأسسوا على السواحل الجنوبيّة من البلاد الإيطاليّة حاليـة مستقلّة بمدينـة أيلة ومدرسة فكريّة بها عُرفت بالمدرسة الإيليّة (أو الألياتيّة).

يختلف المؤرّخون والشرّاح القدامى والمحدثـون في تحديـد حقبـة الأوج في حياة بارمينيدس (544 – 560 ؟) ويشتدّ الخلاف خاصّة في منزلة هذا المفكّـر من أكسينوفنس : هل كان فيلســوفنا تلميـذا لـه، فيكـون أكسـينوفنس اذا **هـو مؤسّس مدرسة التوحيد الأولى في الفكر "الدّنيويّ"** أم هل هو العكس؟ ويميـل كلّ من أفلاطون وأرسـطو إلى الـرأي الأوّل[2] ، بينمـا يذهـب البـاحث المحـدث كـارل راينهـاردت إلى التشـديد علـى أن بـارمينيدس هـو الـذي أثّـر في فكـر أكسينوفنس ويجعله سابقا لهيراقليطس؛ بينما يصرّ أغلب المؤرّخين منذ ديوجنس الأيرسي[3] على فكرة المعـاصرة بـين فيلسـوف الثبـوت (بـارمينيدس) وفيلسـوف الصيرورة والتحوّل الدائم (هيراقليطس) وهو ما سهّل في التأريخ للفلسـفة اعتبـار أنبذقلس الأغرجنطي، صاحب"النظريّة" التي ستوفّق بين هذين الفيلسوفين.

---

1 ـ **محاورة السفسطائي** 242 د.

2 ـ أفلاطون، نفس المرجع، أرسطو: **ميتافيزيقا** أ، 5، 986 ب 21.

3 ـ ديوجنس: **تراجم [الأعلام]** 9، 21.

جاءتنا الشذرات البارمينيديّة، مائة وخمسون بيتاً خماسيّة المقاطع (Hexamètres) من عديد المصنّفين والشرّاح الإغريق القدامى، على هذا النحو (وقد يجيء النصّ ذاته من حافظ آخر غير الذي أثبتناه، ولكنّ من نثبته هو الضامن لصحّة الشّذرة المنقولة عند مؤرّخيّ الفلسفة).

سكستوس أمبريقوس : الشذرات 1، 6.

أفلوطين : الشذرة 3.

أبرقلس : الشذرتان 2، 5.

كلمياخوس الإسكندري : الشذرتان 4، 11.

مصادر متعددة : الشذرتان 7 ، 9.

ماليسيوس، أرسطو، سمبليسيوس : الشذرة 8.

سمبليسيوس : الشذرات 10 ، 12 ، 13 ، 19.

أفلاطون: الشذرة 14.

فلوطارخس : الشذرتان : 15 ، 16.

أرسطو : الشذرة 18.

جالينوس الطبيب : الشذرة 17.

القصيد

I

Ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτήν
αἰθόμενος — δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν —, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

1

هزّتني الجيادُ تحملني إلى أقصى ما يهفو إليه قلبي، حين قادتني على الطريق الخصبة بوَحْي من الآلهات، تمتدُّ مخترقةً المدائن كلّها، حاملةً المرء الذي يعلم.

على الطريق تلك حُمِلت، وعليها قادتني حذرات العاديات سائسات عربتي تَسْبُقُها الصبايا هاديات[1].

وكان محور العربة متّقدًا عند القِبَّين يبعث بأنّة المزمار وقد أطبقت العجلتان عليه من الجهتين، عندئذٍ هبّت بنات الشّمس يسارعن إلى النّور ركضًا، تاركات وراءهنّ منازل الغسق، حاسرات خُمرهنّ سافرات.

1 - يرى سكستوس أمبريقوس أنّ هناك رمزيّة في هذا المشهد الذي يرينا مسافرا على عربته المطهّمة فالفوارس هي الأهواء التي "تهزّ" الإنسان إلى ما في الرّوح من أبعاد لاعقلانيّة، أمّا النجد الذي تهدي إليه الصبايا الشاعرَ فهو نهج النظر والعقل.

Ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν·
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἱλίξασαι

γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους. —
Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,

ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν — ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν —
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ

ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
Ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

هاهنا الأبواب المفضية إلى مسالك الغسق والنور قد رُكّبت بين جافٍ علاها وعتبةٍ من صخر أسفلها، شاهقةً في الأثير أبوابًا ذات شديد العُمَد، ملكت مفاتيحها، ذاتَ المثاني، ربَّةُ العدل من لها صارم المقادير.

ما أن الصبايا فتنّها بعذب الكلام حتّى أقنعنها احتيالاً فأزاحت من على الأبواب موثق أقفالها. فخفّت الإبواب وأبانت فضاءً فاغرًا بين الدّفتين، ثم دارت مرتدّة على مفاصلها المزّينة بالنّحاس، المشدودة بالأوتاد والأرتاج، وها أشرفت من خلال الفجوة كبرى الأنجاد فانطلقت عليها الصّبايا يقدن العربة والخيول.

وتلقّتني مرحّبةً الإلاهة فأخذت بيمناي في يدها ووجّهت لي كلامها تقول: أيّهذا الفتى، يا من يرافقك السّائسون المخلّدون، يا من ركبتَ هذه الجياد الّتي هزّتك فبلغت مُقامنا، سلامًا.

فما هو بمصيرٍ نحس عَدُوّ هذا الذي هداك الطريق (طريقٌ قد تجنّبت سبُل الإنْس)، بل قادتك ربّتا العدل والقضاء الحقّ. عليك أن تضحى عليمًا بكلّ شيء، أن تضحى عليمًا بصُلب الحقيقة الّذي لا رجفة فيه، كرةً أتمّ. عليّ أن أجعلك عليمًا كذلك بما يَظّاهَرُ ظنوناً، على مرآى من الغادين إلى الموت، حيث لا شي . يُطمَئَنُّ إليه.

أيّ نَعَمْ، تعلّم كذلك أنّ على الإختلاف الذي يظّاهر أن ينشر حضورًا يستحقّ القبول وقد مدّ سلطانه على كلّ شيء.

II

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος — 'Αληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ —,
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν — οὐ γὰρ ἀνυστόν —
οὔτε φράσαις·

III

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

IV

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

2

وها أنّي سأتكلّم. فلتصغ أنت إلى كلماتي ولتحفظها.

سأحدّثك عن النجدين الوحيدين السالكين إلى البحث. فالنّجد الأوّل ـ أيْ كيف أنّه هو، وأنْ ليس في الإمكان أنْ هو لا يكون ـ هي الطريقُ المأمون، إذ هي تتّبع الحقيقة.

أمّا النّجد الثّاني ـ أيْ أنْ هو ليس هو وأنّ اللاكون كائنٌ ضرورةً ـ فإنّي أقول إنّه سبيلٌ قد خلا مطلقًا ممّا يؤتمن به. إذْ لا قدرة للمرء على معرفة ما ليس هو ـ فلا منفذ من ذلك ممكنًا ـ كما لا قدرة على صوغه في قول.

3

... إنّ ما هوَ، هُو فعلُ فكرٍ وكونٌ في آن[2].

4

أمّا ما يظلّ بظهر الغيب فعليك أن ترى فيه عند التفكّر، وبالرّغم من كلّ شيء، حضورًا صَلْدًا. فإنّ الفكر لن يقطع ما هو عن التحامه بما هو أإن كان ذلك بإخلاده إلى التمزّق في تبدّدٍ كلّي شامل بالنسبة لنظامه هو، أم لكي يستجمِع ذاته (من الخارج)

[2] ـ يذهب أفلوطين إلى تفسير أكثر بساطة ويرى أنّ بارمينيدس ذهب إلى القول: "إنّ هو "كون" والفكر أمر واحد".

V

Ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

VI

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

5

سيّان عنـدي مـن أيـن أبـدأُ. فـأنّي مـن جديـد هاهنـا سـأقبلُ راجعةً.

6

لابدّ أن تقرطا مفكّرا إنّ من الكائن الكون. كونٌ هُـوَ فعـلاً في حين أنّ العدم ليس[3]. ذلك ما أهيب بك أن تعتـبر. جِـدْ بـك قبـل كلّ شيء عن سـبيل البحـث تلـك، ثـمّ وعـن تلـك الأخـرى حيـث الغادون إلى المـوت، أولئك الذيـن لا يعلمـون، يتّخـذون لهـم وهمًـا لأنّهم هامتان في رأس.

ذلك لأنّهم لا حول لهم، تجيش في صدورهم روحهم الزّائغـة، فينقادون صمًّا عميًا يعمهون، جموعًا حيرى ترى ما هُوَ وليـس، ومـا هوَ هو وما ليس هو سيّان يقرّران القول حكمًـا. ألا إنّ السـبيل الّـتي يسلكون جميعهم، ولا استثناء، غيابة تيه[4].

---

[3] ... ليس بدون اسم ولا خبر راجع لسان العرب: "قال الخليل وأصله لا أيس. ... الهمزة وألزقت اللام بالياء... وفي الحديث أنّه [أي الرسول] قال لزيد الخيل ما وُصِفَ لي أحد في الجاهلية فرأيته في الإسلام إلاّ رأيته دون الصفة ليسك، أيّ إلاّ أنت... ــ ومن الشعراء من جعلها إسما وأعربها ودليل ذلك قول العرب إئتني به من حيث أيس وليس، وجيء به من أيسَ وليس أي من حيث هو وليس هو..."، لسان العرب، ص 211 - 212 ... "لم تستعمل أيس إلا في هذه الكلمة وإنّما معناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة والوجد..."، نفس المرجع، ص 20 ج 6.

4- نفس المعنى والأغرب ا – نفس التركيبة اللغوية والآية " ... صُمٌّ، بُكْمٌ، عُميٌ فهم لا يرجعون" (البقرة 18)

VII

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

VIII

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν ; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν ;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.

Οὔτε ποτ' ἐκ πὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,

7

لن يُقوى، محالٌ، على إخضاع الكون لسلطان الإختلاف في ما ليس؛ حِد بفكرك عن طريق البحث هذه ولا تقودنّك قسراً في هذا المسلك العادة ذات ثريّ الفتون، حيث تجتهد العين كي لا ترى وتكون الأذن ملأى صخبًا، ويكون لسانٌ، إلاّ أنّه يُقيمُ مقالتي التي يوحيكها كلامي بالتّفكّر في المحاجّة .

8

لم تبق إذاً سوى طريقٌ واحدة يمكن أن نتكلّم عنها : [إنّه] هو، وعلى هذه الطّريق آياتٌ كُثْرٌ تُبين أنّه إذ لم يولد فهو لا فان، مُصمتٌ هو، أتمّ هُو، أقرّ ولا حدّ؛ لم يكن قبلُ ولن بعدُ يكون، فهو هو في آن، تمامٌ كلّه، أحدٌ صمدٌ، وأنّى له أن يلد ؟ كيف ومن أين يأتيه التزايد ؟

أنا لا أُجير لك أن تقولها مفكّرا إنّه يؤتى ذلك ممّا ليس هو، إيّاك أن تقولها أو أن تفكّر في صيغة تجعله ليس هو، فأيّ لزومٍ يجيء به إلى الكون بعد الحين أو قبله لو أنْ جاء من لا شيء ؟ إذًا لابدّ من أنّه هو إطلاقًا أو ليس البتّة.

ثمّ لا يمكن أبداً لذي راسخ الإعتقاد أن يسلّم بأنّ ممّا هو، على صيغة ما، يأتي شيء فيضحى له كفؤا. ذلك لأنّ ربّة العدل لا تُجيزُ مهما وهن عُقالٌ منها، أن يلد هو ولا أن يفنى، بل أن يحفظ

ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον — οὐ γὰρ ἀληθής
ἔστιν ὁδός — τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
Πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλα τὸ ἐόν ; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο ;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
Τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
Ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

البقاء، إذ الخيار الأوحد يظلّ: إمّا أنّه هو وإمّا ليس. فلَزِمَ لزومًا أن تعزم فتُعرض عن الطريق الأولى إذ عندها الفكر محالٌ ومحالٌ عندها إطلاق إسم - إنّها ليست طريق الحقيقة - بل هي الأخرى طريق الحضور والحقيقة. أنّى لما هو، أن يغدوَ واجب الكون ؟ وأنّى له أن يولد ؟ فلو عنّ له أن يولد لما بقي هو، وليس يبقى هو لو وجب أن يأتي يومًا إلى كون . ألا قدْ أفل التكوينُ وخرج عن المطلب الفناء.

وما هو إلى التقاسم بمنصاع، إذ هو تامٌّ محض، فلا تكاثر يؤتاه يحرمه إحكامه، ولا نقصان، بل كلٌّ أتمّ ملؤه كون. ذلك أنّه كلٌّ تامٌّ صمد لأنّ كون يتكافؤ وكون.[5]

ثمّ أنّه مكين في حدود متين الوشائج، لا بدءَ ولا كفٌّ، وقد أجليْنا بعيدًا كلّ تولّدٍ وكلّ تهافت حيث دحرهما الإيمان المُقام حقيقةً.

هو باقٍ ثمّةَ على عين حاله، ثمّة هو، في عينِ ذاته، ثَبوت رسوخ في عين الوضع.

ذلك أنّ القاضية القدّارة تشدّه إلى عقالات الحدّ الذي يضمّه من كلّ صوب. من أجل ذاك قُضي الأمرُ بأنّ ما هو لا يفتقر إلى الحدّ إذ لا فغر فيه ولو لا أنّه هو لافْتَقَر إلى كلّ ما يُفتقر إليه.

ولئن بات سيّان فعلُ فكر وما يَصَوَّبُ إليه فعل فكر، فبدون الكون الذي قام هو فيه قولاً لا يمكنك أن تجد فعلَ فكر قطّ. إذْ لا

5- كلّ هذه المعاني وما تلاها جاءت أوجز وأكمل في **سورة الإخلاص**، السورة الوحيدة التي تحمل اسماً لا يوجد لفظاً داخلها..

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

شيء آخر قد كان ولا شيء كـائن ولا شيء سوف يكـون كُفُوءَ كون وخارج كون بما أنّ ربّة العدل ذات القَدَر قد أرادت أن يكـون صمدًا أقرّ. لذا سيظلّ إسمًا كلّ مـا يطلقـه الغـادون إلى المـوت، إسـمٌ يوقنون إليه يقينهم إلى الحقيقـة[6]. أن يـأتي تولـدٌ وأن يمسي هـلاكٌ أن يكون وأن لا يكون، أن يَحول مكانٌ وأن يدول ظُهر سّناء(*).

ثمّ ولأنّ الحدّ منتهى فهو كاملٌ من كلّ صـوب، مثلـه كمثـل انعطاف كرة في أحسن تدوير، من الوسط وعلـى كـلّ اتّجـاه سـويّة الإشعاع. إذْ لا أكبر ولا أنقص هو، إنْ هاهنا أم هنالك، وليـس مـن منعدِمٍ يمكن أن يمنعَه من الإنصراف إلى التلاحم. وكلاّ هو أن يكون، لو بات له كونٌ أكثر هاهنا وكونٌ هنالك أقلّ، بما أنّه هو، تـامٌّ كلّـه لم يُسْلَب فتيلاً. هو عينه سواء من كلّ صوب موجودٌ طِبقًا لذاتـه في حدوده

سأختم الآن حديثي الذي يحقّ بـه التصديـق، وخواطـري الّـتي تحوط الحقيقة؛ فلتعرفنّ بدءاً من هاهنا مـا يـترآى للغـادين إلى المـوت حين ينصتون إلى منتظِم أقوالي المخاتل[7].

---

6 ـ تجدُر المقارنة بين التقابل الذي يُقيمه بارمينيدس هنا بين الإسم الذي يطلقـه النّاس على مـا هـو حقّ والحقّ ذاته، وبين الآية 23 من سورة النّجم، وهي وحيًا مترامنة تقريبًا مـع سورة الإخـلاص : "إن هي إلاّ أسماءٌ سمّيتموها... الآية" وخاصّةً وإنّ هذا الخلـط بـين الإسـم والحـقّ مؤسّسٌ في القـول القرآنيّ وفي الجملة البرمينيديّة على خادع الظـنّ: "... إن يتّبعـون إلاّ الظـنّ ومـا تهـوى الأنفسُ... الآية".

(*) ـ في هذه الجملة يتجلّى أوج التضادّ بين بارمينيدس وهيراقليطس.

7 ـ لا يمكن أن نعتبر هذه الأقوال المخاتلة وما سيكون معبّرا عنه بلفظة الـ "ظنّ" [دوكسا] مجرّد مغالطات أي ما ستكونه الظلال في الفلسفة الأفلاطونيّة بل علينا أن نفهمها على أنّها ألق الوجود وما منه يظّاهر حقّا لكلّ الغادين إلى الموت.

Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν —·

τἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

IX

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

X

Εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀίδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

فهم قد أولوا ثقتهم لما سمّى وجهين إثنين لا ينبغي أن يسمّى أحدهما دون الثّاني - وعلى هذا الوجه يهيمون .

وهم قد شاقّوا في التضادّ أبنية كلّ وجه فوصفوها بسيمات تباعد بين هذه البنية وتلك. فمن جهةٍ لهب النّار ذات الأثير، النّار الملائمة، ذات اللّطف، لِذاتها مماثلة، غير مماثلةٍ للأخرى تلك، بل على طرف تضادّ مع تلك الأخرى الّتي اتّخذوها كَهي، غسقًا ولا وضحًا، وقَبًا يتّاقل أكدى على بنيته. إلاّ إنّ نشور ما يظهر، وفقًا لما يجعله بادٍ، هو ما سأبينه لك كاملاً، حتّى لا يُجاوزك أبدًا عِرف الغادين إلى الموت.

9

ولكن وبما أنّ كلاهما قد سُمّي باسمه، هذا نور وهذا غسقٌ، على ما تجري به اسماء علقت بهذا الشّيء أو بذاك. بمقدار ما في كلّ منها من قوّة، فإنّ الكلّ قد امتلأ نورًا وغسقًا بلا نور، على قدْرٍ سواء، لا يتزاوج مع أيّهما على حدة ما هو ليس.

10

ولكنّك ستعرف نشور الأثير المنير وكلّ ما غدا آيةً في الأثير، ولافِحَ الشمس المشرقة، مشعلاً محضًا؛ ستعرف مَفاعل القمر ذات العين الدّائرة وسُراها وكيف صُوّرت وستعرف كذلك السّماء المحيطة بكلّ شيء وكيف قدّرها القدر الذي يأتمّ به كلّ شيء، حتّى تحفظ السماء حدود الكواكب.

XI

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι.

XII

Αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ <ἣ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

XIII

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...

XIV

Νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς...

11

كيف قد انبرت فوُلِدت الأرض والقمــر والسّــماء ذات الأثـير الكلّي وطريـق المجرّة السّماويّة وطُـورَ الأوُلمــب الأقصــى ولظـى الكواكب الحامية.

12

إنّ الدّوائر الأحرج قد امتلأت نارًا لم يمسسها شيء. أمّـا الـتي تتلاها فيغشاها غسقٌ، وعلى البين منهما قَدْرٌ من لهب، ووسط تلـك الدّوائر تقوم الإلاهة الّتي تتحكّم في كلّ شيء[8]، إذْ إنّها المبـدأ الفـاعل عند لحظة المخاض الرهيبة وعند التزاوج، ترسل الأنثى كي تتّحد مـع الذّكر وترسل الذّكر فيتّحد مع الأنثى.

13

الأوّل من كلّ الآلهة التي صوّرتها الإلاهة، هو آيروس

14

ليـلاء وضّاحـةً، حــول الأرض الهائمــة، نــورًا مــن أُخــرى المداءات[9].

8- نذكّر هنا بملاحظة برفريه الصائبة: إن ما ترجمه بالإلاهة في العربية (و بـــ déesse في الفرنسية) لا يطـابق تماما اللفظ المستعمل في الإغريقية (دايمون)، وهو على صيغة محايدة لا مذكّرة ولا مؤنّثة.

9 ـ ما هو منصوب في هذه الشذرة : يُعْرب على أنه خبر تبقى في الشّذرة الموالية : تبقى تعلّق ابصارها.

XV

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο.

XVI

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

XVII

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας...

XVIII

Femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

15

تبقى تعلّق أبصارها صوب خيوط الشمس

16

ذلك أنّه طبقًا لما مَلَكَ كلّ امرءٍ من مزيج متوافق مع أعضائه السخيّة حركةً تحلّ الرّوح ضياءً في الإنسان. ذلك عينُه ما في بني الإنسان يفكّر، فلقًا من جسد، عند كلّ البشر وعند كلّ بشر ؛ وما ينتصر يقيمُ الفكرَ.

17

الفِتيةُ يمينًا وعلى الشِمال الصبايا.

18(*)

حين يمازج الرجل والمرأة بذرتيْ الحبّ تسوّي القوّة الحالّة في عروقهما، المنشأةُ من الدّميْن المتقابليْن، إن هي حافظت على الإعتدال الأقسط، أجسامًا حسنة البناء.

لكن إن تولّدت عن التمازج قوىً متصارعة ترفض الإتّحاد في الجسم النّاشيء من التمازج ذاك، فإنّ تلك القوى وقد صارت مشؤومةً، تَتَعارض، على ازدواج مأتاها، مع جنس المولود.

(*) ـ الشذرة 18 : ضاع نصّها الإغريقي ولا نعرفها الاّ بالنصّ اللاّتيني وقد راجع النص المعرّب الاستاذة دونيز لاماصريحة، دار المعلّمين العليا ـ (أولم ـ باريس) ومعهد اللغات والحضارات الشرقية (INALCO) باريس.

XIX

Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.

19

هكذا ترى عينُ الظّنون كيف تحلُّ الأشياء في نشورها، وكيف هي اللّحظةَ، وعلـى مجـرى الزمـان ومنـه فصـاعدًا، ثـمّ كيـف تنمـو فتموت. وعلى كلّ شيء صرف بنو الإنسان إسمًا يشير إلى مـا يشير دون غيره.

لائحة في ما يوافق بعض الأعلام والأماكن الأعجمية في صوتيّة العربيّة

أ

أبولّو	Apollon
أبيمثيوس	Epiméthée
أجاكس	Ajax
أخيلوس (أو أخيلس)	Achille
أراسطوأتانس	Eratosthènes
أرغوس	Argos
أغاممنون	Agamemnon
أفروديتس	Aphrodite
أفسوس (أو افسس)	Ephèse
أناغساغورس	Anaxagore
أنبدقلس	Empédocle
أنكسمندرس	Anaximandre
أنكسمينس (أو أناكيسمانس)	Anaximène
أورانوس	Ouranos
أوريبيدس (أو يورفيدوس)	Euripide
أورينوس	Orionos
أولمفيدا	Olympias
إسخيلس (أو إسخيلوس)	Eschyle
إنياذة	Enéide
إيبافوس	Epahos

Ithaque	إيثاقا
Sparte	اسبرطة
Olympiades	الألمبيات

ب

Pythiques	البيثيات
Enée	انياس
Iphigénie	ايفيجينيا
Parîs	باريسيوس
Proclus	برقلس (أو أبرقلس)
Berkeley	بركلي
Pyrrha	بُرَّه
Prométhée	برومثيوس
Priam	بريامس (أو فرياموس)
Ptolémée	بطليموس
Pindare	بنداريوس
Poseïdon	بوصيدون
Pisistrate	بيزيستراس
Péloponèse	بيلوبونازا
Pelée	بيليوس
Pénélope	بينيلوبا

ت

Télémaque	تيليماكس
Théophraste	تيوفراستس

ث

Thucydide	ثوقوديدس
Thétis	ثيتيس (أو ثاطس عند ابن حنين)
Théogonie	ثيوغونيا

ج

Giotto	جيوتّو

ح

Héra	حراء
Até	حَطي

خ

Xouthos	خوثوس

د

Delphes	دلفيا
Diogène Laërce	ديوجنس الأيرسي

ذ

Ducalon	ذوقالون
Zeus	ذيوس

ر

Rimbaud	رامبو
Rhéa	ريَا
Rilke	ريلكه

س

Sextus (Empiricus)	سكستوس (أميريقوس)

ط

Troie	طروادة

ع

Epiménides	عايدنيون
Attique	عِتيقا
Alkmène	علقمينا
Illion	علّيون (اسم آخر لطروادة)

ف

Valéry	فاليري
Phèdre	فايدرس
Fra Angelico	فرا أنجليكو
Virgile	فرجيلس (أو فرجليوس)
Persée	فرسيوس
Protagorers	فروطاغورس
Plutarque	فلوطارخس
Pythagore	فيثاغورس
Philippe	فيلفوس

ق

Calypso	قالسفو

ك

Clément (d'Alexandrie)	كليمانخوس (الاسكندري)

ل

Leibniz	لايبنتس
Laërte	لايرتس

م

Milet	ملطية
Memphis	منف
Mycène	موكنا (أو موقانا)
Ménélas	مينيلاس (أو مينيلاوس)

هـ

Hermès	هرمس
Hector	هكطورس (أو أقطر عند ابن حنين)
Hellios	هلّيوس
Hölderlin	هولدلرين (أو هُلدرلين)

Homère	هوميروس
Héraclite	هيراقلطس
Hérodote	هيرودوتس
Eris	هيريس
Hésiode	هيزيودس
Hélène	هيلينا (أو إيلاني عند ابن حنين)
Hume	هيوم

ي

Japet	يافيتوس
Io	يـو
Ion	يـون

الفهرست

صدر في هذه السلسلة

إلى ينابيع الفلسفة

قصيد بارمنيدس الفلسفي

نقله من الإغريقيّة القديمة إلى العربية يوسف الصديق
مع دراسة في أبعاد الفكر البارمنيدي جان بوفريه

سبينوزا

رسالة في إصلاح العقل
ترجمة : جلال الدّين سعيد

سبينوزا

علم الأخلاق
ترجمة : جلال الدّين سعيد



يصدر قريبا

أفلاطون

محاورة السفسطائي

جان بوتيرو

الكتاب المقدس والمؤرخ: مولد الإله

جاك دريدا

صيدلية أفلاطون

كانط

في التاريخ والتنوير

طبع بالمطبعة الأساسية المنطقة الصناعية . بن عروس تونس

Le destin de la pensée occidentale après Socrate est-il de naître à son crépuscule ? de n'être que son déclin ? Jean Beaufret, poète et philosophe, disciple de Heidegger, répond ici : oui, peut être. Oui, sûrement même ! Et sûrement pas la faute à Parmenide...

Il fallait une réponse *arabe* à cette mise en question de l'histoire même de la philosophie. Et il fallait avant tout avoir en main la première *arabisation* du grec de ce poème-source.

Voilà qui est fait.

لا وجود لبارمنيدس في كبرى موسوعات الأعلام العربية كـ"فهرست" ابن النديم وكتاب "الملل والنحل" للشهرستاني...! في حين أنّه أحد مؤسّسي الفكر الفلسفي الذي جعل سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين ممكنين، وفي حين تزخر كتب الأخبار بذكر فيثاغورس (تلميذه ربما) وهيراقليطس (منافسه في تصور الكون) وديوجينيس (راويه، إن صح التعبير).

لأول مرّة يحل **القصيد** في لغتنا نقلا عن لغة منبعه، على عُسر وعمق رؤيته الكون والمعرفة، في دراسة شارحه (صاحب هايدغر) جان بوفريه، وتقييم يوسف الصديق الذي هيّأ لتقبله في الثقافة الفلسفية العربية وردّ له دينا كنا قد نسيناه، أو لعلنا تناسيناه. مع هذا العنوان لن يبقى الدّرس الفلسفي العربي على ما هو من فتور وزيفٍ وضحالة.

يوسف الصديق.

يوسف الصدّيق

تحصّل على دكتوراه في الانثروبولوجيا (علم الإناسة) من معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بباريس عن بحث حول "عمل القول القرآني" (Le travail du coranique) يدرّس مادة الفكر العربي الإسلامي بالصربون الجديدة، باريس 3.

صدر له:

- "تفسير الأحلام الكبير" المنسوب لمحمد بن سيرين التابعيّ (ترجمة إلى الفرنسية 1994)
- "رسالة التدبير" لابن سينا و"كتاب البيوع" من موطأ مالك بن أنس (ترجمة إلى الفرنسية 1995)

ISBN 9973-703-50-2
ISBN 9973-703-58-8

الثمن : 5.400 د.ت.